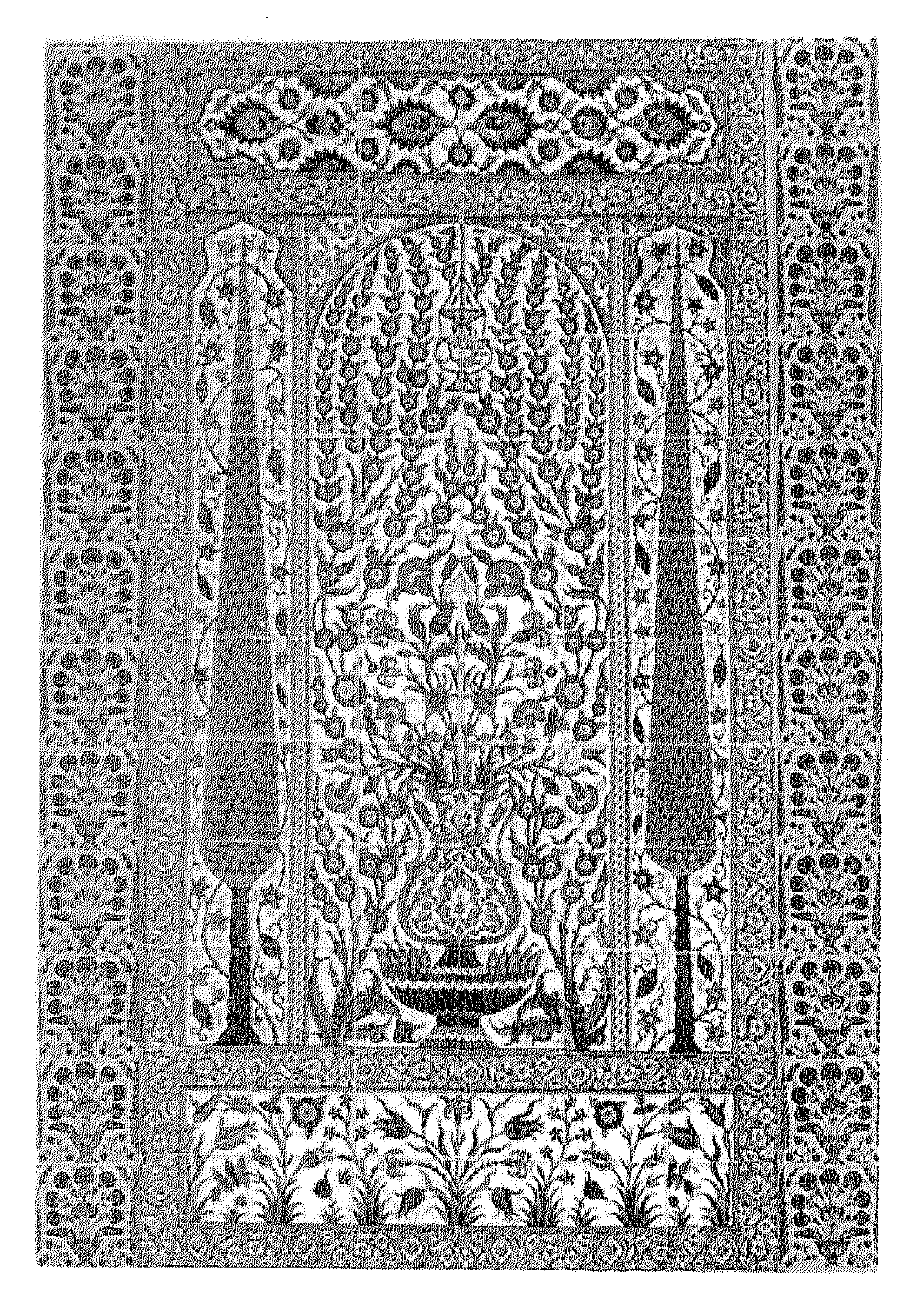
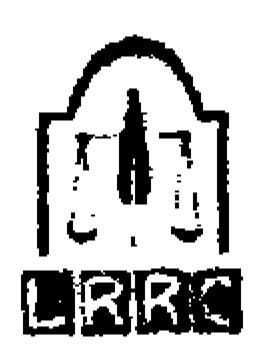
الحركة الإسلامية فى مصر فى العصر الحديث



د. كمال حامد مغيث



الحركة الإسلامية في مصر في العصر الحديث

د . كمال حامد مغيث

الكتاب: الحركة الإسلامية في مصر
في العصر الحديث
المؤلف د. كمال حامد مغيث
الناشر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية
لحقوق الإنسان
تصميم الغلاف: نـديـم
تنفيذ اليكتروني: وحدة التنفيذ بالمركز

الطبعة الأولى : ١٩٩٧

٧ ش الحجاز - روكسي - مصر الجديدة . القاهرة - جمهورية مصر العربية .
تليفون : ٤٥٢٠٩٧٧ فاكس : ٢٥٩٦٦٢٢ / EMAIL : LRRC@FRCU.Eun.Eg

إهداء

إلى إبنتيّ :

نسمة وندى

أملاً في غدٍ أكثر تسامحاً وعدلاً وحرية

كمال مغيث

المحتويات

تقديم

لعبت الحركة السياسية الإسلامية دوراً مهماً فى تاريخ الحياة المصرية فى العصر الحديث.

وقد بدأت تلك الحركة السياسية الإسلامية فى النمو والتبلور فى ظل المواجهة الحضارية والعسكرية العنيفة التى ترتبت على الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨، وقد استمر هذا الدور المناوئ للتدخل الأجنبى والاستبداد السياسى فى أواخر عصر الخديوى إسماعيل، وعاد هذا الدور مرة أخرى فى ظل الاحتلال البريطانى.

وقد مثّل ظهور جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ على يد مؤسسها حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) منعطفاً تاريخياً مهماً فى تاريخ الحركة السياسية الإسلامية.

ويحتوى هذا الكتاب على دراستين تتناول كل منهما الحركة الإسلامية من منظور مختلف، فالدراسة الأولى تتناول تطور الحركة السياسية الإسلامية منذ مجيء الحملة الفرنسية من خلال قراءة لجذور العنف، وثم تتناول نشأة جماعة الإخوان المسلمين، مقدماتها وانتشارها ولجوئها إلى العنف وتطور الصراع بينها وبين الدولة، ذلك الصراع الذى انتهى بحلها واستشهاد زعيمها ومؤسسها حسن البنا سنة ١٩٤٩.

ثم تتناول تنظيم الجماعة وجهازها السرى الخاص وموقفها من القوى السياسية المختلفة التى عاصرتها وتفاعلت معها.

أما الدراسة الثانية فهى رؤية نقدية لفقه الحركة الإسلامية، ذلك الفقه يمثّل الإطار الأيديولوجى لهذه الحركة الإسلامية التى لعبت ولازالت تلعب أخطر الأدوار فى تاريخنا الحديث.

كمال مغيث

الحركة الإسلامية
من الحملة الفرنسية
لهزيمة يونيو

توطئة

لعبت الحركة السياسية الإسلامية ولاتزال أخطر الأدوار فى تاريخنا السياسى والثقافى الحديث، وعلى الرغم مما تسفر عنه الأحداث يوما بعد يوم ويؤكد تلك الصلة الوطيدة بين الحركة الإسلامية فى مصر والحركة الإسلامية خارجها، ويؤكد الدعم الهائل الذى تلقاه تلك الحركة من كثير من الدول والقوى الإسلامية والغربية معا. فإننا نظن أن تلك القوى ما كان يمكن أن تنجح فيما نجحت فيما نجحت فيه، مالم تكن قد استفادت من كثير من الظروف الداخلية من ناحية. واعتمدت على تراث عريض للحركة الإسلامية فى مصر من ناحية ثانية. ذلك التراث الذى يزخر بالعديد من النجاحات والعديد من الانتكاسات فى نفس الوقت، ولكنها على أى حال مثلت، زادا

تزودت منه الحركة الإسلامية وحاولت تخطى عثراته.

وتتناول تلك الورقة تطور حركة الإسلام السياسى فى مصر عبر تاريخها الحديث، ابتداء من الحملة الفرنسية سنة ١٧٩٨، حتى هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧.

فتناقش الورقة أولا: ظهور المعارضة الإسلامية منذ أواخر العصر العثمانى المملوكى وأثر الحملة الفرنسية على بلورة تلك المعارضة وعطائها دفعات قوية إلى الأمام. بحيث استطاعت تلك المعارضة لأول مرة اختيار الحاكم وإجبار الجميع على احترام ذلك الاختيار. ثم تناولنا موقف محمد على من تلك المعارضة، ثم أثر الأفغانى والطهطاوى ومحمد عبده فيها.

وتناولت الورقة بعد ذلك جماعة الإخوان المسلمين: المقدمات التى هيأت لها المناخ ثم مراحل تطور تلك الجماعة. منذ البداية والانتشار ثم العنف والحل ثم علاقتها بثورة يوليو من التعاون إلى الصدام.

وتناولت الورقة بعد ذلك بعض قضايا جماعة الإخوان المسلمين كالتنظيم والنظام الخاص وموقفها من القوى السياسية وانتهت الورقة بهوامش الدراسة ومراجعها.

أولا: جـذور العـنـف

نشـأة وتـطـور الحـركـة الإسـلامية فـي الـقرن الـتاسـع عـشـر

عندما وطئت الحملة الفرنسية بأقدامها أرض مصر سنة ١٧٩٨، كانت مصر قد قطعت شوطا بعيدا فى طريق التخلف عن ركب التقدم الذى كان يجتاح أوروبا فى ذلك الوقت والذى تخلل جميع مظاهر الحياة من سياسة واقتصاد وآداب وفنون وغيرها.

وقد وقعت مصر فى بداية القرن السادس عشر (١٥١٧) تحت السيادة التركية العثمانية التى اتخذت من الإسلام والخلافة الإسلامية ستاراً لفرض أشد ألوان الاستعمار استبدادا وقسوة، وفرض سياج من العزلة الشديدة عن تيارات التقدم والحركة التى كانت تموج بها أوروبا آنذاك.

وفى إطار هذا الاستبداد والعزلة انعدام الإجتهاد والتأليف واقتصرت جهود رجال الدين على كتابة الشروح والحواشى على ماكتبه الأقدمون، واكتفت الدولة وجهاز الحكم بوظيفتين أساسيتين هما الدفاع وجمع الضرائب الباهظة.

وفى ظل الصراع بين المماليك والأتراك عاش الشعب المصرى أسوأ فترات حياته، فتخلفت الزراعة والصناعة، وانتشرت الأوبئة، وقلت أعداد السكان ولم يكن أمام الشعب وأصبحوا سوي قوة محدودة التأثير من رجال الدين وعلمائه الذين تمكنوا من تكوين ثروة لا بأس بها وأصبحوا قوة تحظى بالكثير من الاحترام والتقدير لدى الشعب وحكامه على السواء، وكثيرا ما كان الشعب يلجأ إلى أولئك العلماء فى مواجهة عسف وجور الحكام أتراكا كانوا أو مماليك.

وقد استمرت تلك المواجهات بين الأتراك والمماليك من ناحية، وبين رجال الدين من معلمى وشيوخ الأزهر ومن خلفهم قطاع عريض من جماهير الشعب، طوال النصف الثانى من القرن الثامن عشر، حيث توجت تلك المواجهات بحصول العلماء سنة ١٧٩٥ على «حجة» من زعيمى المماليك مراد بك وإبراهيم بك والوالى العثمانى يتعهدون فيها بالإقلاع عن ظلم الراعية ووقف المغارم والتفاريد وكانت هذه الحجة هى أول وثيقة بين الحاكم والمحكوم فى تاريخ مصر الحديث.

وعلى الرغم من أن تلك الحجة لم تكن ذات قوة إلزامية للحكام وعلى الرغم من أنها لم تكن تعبيرا عن تغير حدث فى موازين القوة بين الحكام والمحكومين، كما لم تؤسس لعلاقات جديدة بين أولئك

الحكام وبين الراعية إلا أنها كانت أساسا لتبلور قوة جديدة فرضت نفسها على القوى التقليدية الحاكمة بما كانوا يتميزون به من ارتباط عضوى بجماهير الشعب، فى نفس الوقت الذى ظل فيه المماليك والأتراك محافظين على عزلتهم عن تلك الجماهير وهو الأمر الذى فرضته عليهم وضعيتهم كعسكريين غزاة.

غير أنه من المهم أن نشير هنا إلى أن ذلك الصراع حتى قدوم الحملة الفرنسية لم يكن يعنى بداية تبلور أيديولوجية مقاومة تتخذ من الإسلام مرجعية عليا لها، وذلك لأسباب متعددة منها:

- أن فكرة الخلافة كسلطة دينية عليا يمثلها السلطان الخليفة التركى كانت قد تغلغلت في وجدان جماهير المسلمين. وكان حق الطاعة لذلك الخليفة من الحقوق التى استقرت كذلك منذ أمد بعيد. ولما كان ذلك السلطان الخليفة يسبغ رعايته على هؤلاء الحكام المماليك فى مصر، فقد كانت طاعتهم كذلك واجبة باعتبارها ركنا هاما من أركان طاعتهم لخليفة المسلمين.

- أن الفكر الدينى فى ذلك الوقت لم يكن يعرف معنى أن يكون الحاكم أجنبيا، فما دام هذا الحاكم يدين بالإسلام وجبت طاعته، حيث لم تكن رياح القومية قد هبت بعد.

- أن هؤلاء الشيوخ والعلماء ورجال الدين الذين تزعموا الإضطرابات الشعبية فى مواجهة الحكام من مماليك وأتراك كانوا أثرياء بدرجة كافية لأن تجعلهم يرون فى استقرار الأوضاع حماية لهم ولثرواتهم، خاصة وقد أصبح كثير منهم من أصحاب الالتزامات الكبيرة فى الأراضى الزراعية والتى بلغت عدة قرى فى كثير من الأحيان، كما كان منهم أصحاب التجارة الواسعة الذين أشركوا معهم الكثير من جند المماليك والأتراك. ولذلك كله فقد كان تزعم الشيوخ لهبات الشعب هو فى الغالب حرصا منهم على استقرار تلك الأوضاع وثباتها لاتغييرها.

- وأخيرا فقد كان الصراع الذى دار بين الحكام والمحكومين فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر كله فى إطار من الفكر والأيديولوجية الإسلامية، فقد كان الحكام يتخذون من واجب الطاعة لأولى الأمر، والزود عن ديار الإسلام مبررا لتعسفهم وظلمهم للرعية، كما كانت الرعية تجد فى مبادئ الإسلام كالعدل والإقلاع عن الجور والظلم مبررا لثورتهم على الحكام، ومن ثم كان الجميع يتحاربون بسيوف إسلامية. وهو الأمر الذى منع بداية تبلور أيديولوجية إسلامية مقاومة. وإن كان ذلك قد أدى إلى بداية تبلور زعامة برزت من بين

صفوف الشعب وكانت أكثر تفهما لظروفه ومشكلاته، وأكثر اقترابا من واقعه وحياته.

فعندما طرقت الحملة الفرنسية أبواب مصر فى أواخر القرن الثامن عشر كانت قوى المماليك قدرّت عليها التخلف سواء فى تقنياتها العسكرية أو أساليب القتال أو تنظيماتها القتالية من ناحية، ومن ناحية ثانية كانت قد انهكتها وضعضعت قواها، كثرة التجريدات والاشتباكات والصرعات المسلحة بينها، منذ زوال على بك الكبير، آخر المماليك الكبار والذى أستطاع أن يستقل بمصر ويسيطر عليها سنوات معدودة انتهت بتآمر قائده محمد بك أبو الذهب عليه.

أما بالنسبة للأتراك حكام البلاد الشرعيون فلم تكن قوتهم أحسن حالا من المماليك حيث انفرط عقدهم وتمردوا على ما أخذتهم به الدولة فى بداية عهدها من شدة وصرامة وانشغل جندهم بالسلب والنهب، كما انخرطوا فى الأعمال التجارية، ورهنت عليهم قبضة السلطة العثمانية نتيجة لتدهور الأوضاع فى الأستانة نفسها، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى أن يصبح الوالى العثمانى فى مصر مجرد أداة فى يد العسكر من الأتراك أو من المماليك يعزلونه ويولونه كيفما شاءوا.

وكان من المنطقى والحال كذلك أن تنهار قوى المماليك الأتراك تحت أولى ضربات بونابرت وجيشه الفتىّ، جيش الثورة الفرنسية. ولم يجد زعيما للمماليك، المتغطرسين مراد بك وإبراهيم بك بدا من الفرار، ففر الأول إلى الصعيد وفرّ الآخر إلى الشام.

وهكذا وجد شيوخ الأزهر وعلماؤه ورجال الدين أنفسهم وحيدين فى الميدان فى مواجهة جيش الحملة الفرنسية، هذا الذى لم يكن مجرد جيش تقليدى يهدف إلى إزاحة سلطة المماليك والأتراك ليحل نفسه محلها وإنما كان طليعة ورأس حربة حضارة أوروبية حديثة قطعت شوطا بعيدا فى مضمار التقدم التقنى والسياسى والاقتصادى والثقافى بعد أن تحررت من قيود العصور الوسطى. ومن هنا فقد كانت تلك الحملة فى حقيقة الأمر تلخيصا لما بلغته الحضارة الأوروبية من تقدم.

وقد اصطحب بونابرت معه العديد من العلماء فى مختلف فروع العلم والمعرفة والرسامين والمستشرقين والمترجمين، إلى جانب الكثير من الآلات والمعامل بالإضافة إلى أول مطبعة عربية تعرفها مصر فى تاريخها كله. ولم ينس مع كل ذلك أن يصطحب معه الكثير من النساء الفرنسيات لكى يخفف عن جنده عناء الغربة فى بلاد بعيدة.

وعلى أبواب القاهرة وبالقرب من الهرم دارت المعركة الفاصلة بين المماليك والفرنسيين فى يوم ٢١ يوليو سنة ١٧٩٨، وانتصر فيها بونابرت كما أشرنا من قبل ولم تمض ثلاثة أيام على تلك المعركة حتى دخل بونابرت القاهرة باعتباره السيد الجديد ونادى فى الناس بالأمان.

وقد اتبع بونابرت سياسة شديدة الدهاء كانت محصلتها النهائية بلورة قوة شيوخ الأزهر ورجال الدين التى مثلها الشيوخ: الشرقاوى، السادات، الأمير، والسيد عمر مكرم، بحيث أصبحت تلك القوة هى المناط بها تقرير مصائر الأمور فى مصر بعد خروج بونابرت.

فقد أعلن بونابرت عن احترامه للسلطان العثمانى باعتباره خليفة المسلمين وكذلك احترامه للإسلام ورسوله محمد (صلى الله عليه وسلم) وكان هذا مما خفف من غلواء النظرة إلى بونابرت وجيش الفرنسيين باعتبارهم غزاة كفاراً، ولذلك لم يستنكف الشيوخ الذين سبقت الإشارة إليهم من حضور مجالس بونابرت، ودعوته إلى مجالسهم وحلقات ذكرهم، بل استقبله بعضهم فى بيوتهم. ولم يجدوا غضاضة فى زيارة المجمع العلمى ومناقشة العلماء الفرنسيين ومشاهدة تجاربهم فى علوم متعددة. غير أن أهم إجراءات نابليون والتى ساهمت

فى بلورة قوة الشيوخ كزعامة شعبية حقيقية كان إنشاء الديوان الوطنى الذى كان بمثابة حكومة محلية تتكون من شيوخ أصحاب مصلحة حقيقية وعلاقات عضوية بالشعب والأرض. بعد أن طال حرمانها من أبسط أشكال المشاركة فى الحكم.

ولما كان من المنطقى أن تسير الأحداث فى اتجاهات لايسيطر عليها بونابرت نتيجة للتدخل الإنجليزى وإعلان تركيا الحرب على فرنسا، وتدمير الأسطول الفرنسى فى أبو قير وثورة شباب الشيوخ وشباب الحرفيين على بونابرت وجنوده، وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى تدهور العلاقات بين بونابرت وكبار الشيوخ ثم سرعان ما رحل بونابرت بعد فشل سياساته وانهيار أحلامه، وآذنت شمس الحملة الفرنسية بزوال بعد أن تركت عالمين أساسيين حكما تطور التاريخ المصرى كله فيما تلا ذلك من أعوام. وأول تلك العوامل هو تبوأ شيوخ الأزهر مكان الصدارة كزعماء للشعب يدافعون عنه ويتبنون مطالبه.. وكان من المنطقى فى أوقات الصراع بين الفرنسيين والشيوخ أن تقفز الأيديولوجية الإسلامية إلى مركز الصدارة كأحد عوامل ومحركات ذلك الصراع فى مواجهة الغازى المختلف فى الدين والجنس واللغة جميعا.

أما العامل الثانى فهو ذلك الانبهار بعلوم الغرب وتقنياته وتقدمه وحضارته. وذلك الإحساس بوظيفته ذلك التقدم ودوره الفعال فى جميع مجالات الحياة.

وسوف نلاحظ أن تطور الحياة الفكرية فى مصر فيما تلى ذلك، كان حصيلة التفاعل بين العاملين السابقين ذلك التفاعل الذى كان يتخذ فى مراحل النهضة شكل التعايش السلمى والعطاء المتبادل كما كان يتخذ فى مراحل النكسة شكل الصراع الهادئ أحيانا والعنيف أحيانا أخرى حتى انتهى إلى الصراع الدموى فى آخر مراحله.

ففى أعقاب خروج الفرنسيين من مصر، عادت فلول المهزومين من المماليك والأتراك، والذين فروا من ميدان المواجهة مع بونابرت، وأخلوا له الساحة فى مواجهة شعب أعزل، حرموه لفترة طويلة من اقتناء أدوات القتال أو الخيول ومنعوه من الجندية.

وتصور الحكام الجدد، البرديسى والألفى من المماليك، ثم خورشيد باشا من الأتراك أن الأمور ستعود سيرتها الأولى، وأن الشعب سيستقيم لهم كما سبق أن استقام. غير أن أحداث السنوات الثلاث التى واجه فيها الشعب، الجيش الفرنسى الغازى والعلاقة بينهما والتى تراوحت بين

الانبهار، والثورة والتأمل لتلك المنجزات الحديثة -كما يوضح الجبرتى فى كتابه نهاية التقديس بزوال دولة الفرنسيس - كل هذا، قد لعب دورا كبيرا فى تغيير نظرة الشعب إلى نفسه وإلى السلطة وإلى الدور الذى ينبغى أن يلعبه فى الأحداث.

من هنا فقد ساهم الشعب وزعماؤه من شيوخ الأزهر مساهمة أساسية فى الاعتراض على سياسات الوالى التركى خورشيد، ثم الثورة عليه، وحصاره فى القلعة واختيارهم لمحمد على قائداً على القوات الألبانية ليكون والياً عليهم.

وبذلك فقد وجد السلطان العثمانى نفسه بين أمرين: الأول أن يرفض ماقررته الزعامة الشعبية من عزل واليه خورشيد باشا وتعيين محمد على، وهو الأمر الذى قد يؤدى لا إلى ثورة الشعب على خورشيد فحسب، بل ثورته على السلطان نفسه، والثانى أن ينحنى السلطان أمام العاصفة حتى تمر وحتى يمكن أن يمسك بزمام الحكم بعد ذلك - وهو مالم يحدث أبدا - وقد استراح السلطان لأمر الثانى، فأرسل فرمانا يعلن فيه موافقته على تعيين محمد على واليا على مصر «حيث رضى عنه العلماء والرعية».

وهكذا أوجد محمد على نفسه حاكما على مصر يحدوه طموح هائل فى تكوين إمبراطورية مترامية الأطراف، ترث الإمبراطورية العثمانية المتهالكة، إمبراطورية الرجل المريض، ولقد اتجه محمد على بطموحاته وجهة جديدة، أدارت ظهرها للتراث الذى ران عليه السكون ولا شك أن غياب التقاليد الاجتهادية لقواعد الشرع الإسلامى وسيادة العقل النقلى، مسألة بالغة الأهمية فى الكشف عن العلاقة بين طبقة العلماء، وعملية صياغة مشاريع التحديث للمجتمع المصرى فى ظل محمد على، فالثابت تاريخيا أن مشايخ الأزهر، والمؤسسة الأصولية قد لعبت دورا أساسيا فى تولى الحاكم الجديد لتقاليد السلطة، وأعطته الشرعية، وذلك بعد أن وعد بألا يتبع سياسة جديدة بغير موافقتهم والواقع أن علاقة محمد على بالمؤسسة الأصولية، وموقفه من القانون، والتراث القانونى التقليدى (الإسلام القانونى، أو الشريعة) تجلى موقفه من الدين، وعما إذا كان من التراث الدينى التقليدى، والمؤسسة المهيمنة على تفسيره والتى تشكل أساس شرعية الحكم فى الماضى، يمكن أن تستمر كأساس لشرعية النظام فى الدولة القومية - إذا جاز التعيين فى هذا السياق - من خلال استمرارية دورها التبريرى للسلطة ناهيك عن فعالياتها فى هذا الإطار، ومايمكن أن تبديه من معارضة لأية تغييرات تحديثية فى ظل استمرارية دورها الوظيفى القديم، وركائز هذا الدور

الاجتماعى. أن الذى يكشف عن رؤية الحاكم المصرى فى هذا الصدد هو تحليل طبيعة الإجراءات التى اتخذها فى مواجهة المؤسسة الدينية، وتوجهاته الأخرى وقد بدأت مواقف محمد على من مشايخ الأزهر تتضح فى عام ١٨٠٨ حيث قام بتحذير مشايخ الأزهر من إساءة استخدام امتيازتهم وإلاّ صادر ثرواتهم التى كونوها بطرق غير مشروعة، فقد طالبه المشايخ بإلغاء الضريبة – كما تقول هيلين ريفلين – التى فرضها على الأطعمة وبوقف نشاط المضاربين الذين رفعوا أسعار الطعام، وقد غضب محمد على من المطالب التى قدموها إليه، ورد عليهم بقوله إن أحوال البلاد السيئة مصدرها أنانيتهم هم لا أى سبب آخر وقد انسحب المشايخ نتيجة لذلك، وبدا أن الحاكم الجديد قد قرر عدم تقديم مزيد من التنازلات للمشايخ أو إعفائهم من الضرائب(١).

وقد عارض المشايخ كذلك محاولات الإصلاح الضريبى التى حاول إدخالها بعدم الاقتصار على تحصيل نصف الفائض من الملتزمين كما فعل فى السنوات الأولى من حكمه، وقيامة بفرض ضريبة على أراضى الوسية وعلى «الزرق الإحباسية» ثم استخدم دهاءه السياسى فى بث عناصر الفرقة والخلاف بين زعامة الأزهر ممثلة فى عمر مكرم

واثنين من كبار المشايخ هما المهدى والدواخلى ، ثم فصل السيد عمر مكرم نقيب الإشراف، وأبعده عن القاهرة.

فالدرس القائل بأن على الحاكم تحطيم أولئك الذين رفعوه إلى الحكم كان من الدروس التى تعلمها بدون قراءة مكيافيلى كما يقول حورانى ومن ثم قام بإلغاء نظام الالتزام الذى قوبل بمقاومة من رجال الدين والتدخل فى الأوقاف بمصادرة أراضى الزرق وأن تتولى الدولة الإنفاق والمحافظة على المؤسسات الخيرية والدينية.

والواقع أن سقوط نظام الالتزام والاستيلاء على أراضى الأوقاف الخيرية – ونظرا لكون بعض علماء الأزهر ملتزمين والبعض الآخر نظار أوقاف – أدى إلى تلاشى دورهم السياسى وذلك من خلال تصفية أساسهم الاجتماعى، ومركزهم السياسى ونظام المدارس الإسلامية(٢).

وقد صاحب ذلك الموقف من علماء ورجال الدين الذين شكلوا الغطاء الشرعى لسلطة المماليك والأتراك قبل الحملة الفرنسية، موقفا مشابها من الفرق المملوكية المسلحة والتى كانت القوة الأساسية التى مثلت عصب النظام القديم والتى اعتبرها محمد على مصدر التهديد الأساسى له، وبعد صراعات مسلحة، ومعارك دامية واتفاقات حذرة

للصلح والهدنة، تمكن محمد على من القضاء على القوة الضاربة للمماليك فى مذبحة دبرها لهم بالقلعة (مارس ١٨١١)، وبذلك انفتح الطريق على مصراعيه أمام محمد على ليشرع فى تنفيذ مشروعه التاريخى(٣).

هذه التغيرات المحورية ترافقت مع إجراءات أخرى كعملية إقامة احتكارات الدولة وإنشاء مؤسسة عسكرية على الطراز الحديث، وإدخال الأفكار التحديثية التى تزامنت مع عملية إيفاد البعثات إلى فرنسا، وإيطاليا وإنشاء مدرسة الترجمة. أدى ذلك إلى بداية تبلور نواة جماعة متعلقة تعليما حديثا وقادرة على استيعاب المناهج والآلات المتطورة مما أفضى فى الأجل الطويل إلى إدخال أنماط علمانية للتعليم دفعت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى وضع الأساس لحركة إحياء ثقافية، وتكوين نخبة سياسية مصرية. إن هذا الموقف من المؤسسة الأصولية، وعلاقتها بالدولة وتصفية ركائزها الاجتماعية يعطى مؤشرا ذا دلالة خاصة فى إطار علاقة عمليات التحديث السلطوى بالتراث التقليدى الدينى فى الأساس، ومصادر الشرعية السياسية للنظام وأن هذه الشرعية لا تقوم من خلال واسطة للمؤسسة الدينية. وإنما من

خلال القوة السياسية للحاكم الجديد، ومؤسساته الحديثة القادرة على التعبئة بالمفهوم الشامل فى سبيل تحقيق طموحات مؤسسة الدولة الحديثة.

أن هذا المؤشر، هو اعتبارات التراث الدينى التقليدى والمؤسسة الأصولية هما من المعوقات البنيوية فى مواجهة صياغة الدولة الحديثة فى مصر وتؤكد مؤشرات أخرى كتصفية الركيزة الاجتماعية، ومن ثم الدور الاجتماعى، والسياسى القديم، ويتيح كذلك القدرة على رفد البناء القانونى بمؤشرات وضيعة وافدة، ومن ثم القيام بتحديث البناء القانونى التقليدى (٤).

وعلى الرغم من نجاح محمد على فى القضاء على الدور السياسى الذى يقوم به شيوخ الأزهر فى المجتمع إلا أنه فى نفس الوقت لم يهتم بالتأكيد على المشروعية الفكرية المستمدة من ثمار التقدم الغربى.. وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى بقاء المشروعية السياسية والفكرية الإسلامية فى حالة كمون فى انتظار الفرص المواتية لطرح مشروعها المغاير ويعتبر رفاعة الطهطاوى نموذجا للمفكر الذى حاول التوفيق بين العلم الحديث وأسس الفكر السياسى الإسلامى.

يعد رفاعة الطهطاوى أحد أهم القمم الفكرية التى شاهدها النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذى يمثل بدوره مرحلة مهمة من تطور الفكر السياسى والاجتماعى المصرى الحديث. فخلال هذه السنوات بدأ التعرف على واقع وتراث النهضة الأوروبية والسعى للاستفادة منها، وكان الانفتاح على الثقافة الجديدة حائزا لبعث النهضة القديمة التى عاشتها مصر فى هذه الفترة من تاريخها والتى كان للطهطاوى الدور الريادى فيها.

ويصف د . لويس عوض «الطهطاوى» بأنه أبو الفكر المصرى الحديث ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معانٍ «فهو الذى استطاع أن يرى الأساس الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة، وهو الأمر الذى أثر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا مفصلا جعل من الصعب على أصحاب الفكر السلفي والثقافة السلفية أن يعودوا بمصر إلى ظلام العصور الوسطى. فرفاعة الطهطاوى إذن هو أبو الفكر فى كل المجالات الثقافية والفكر السياسى والاجتماعى وفى التربية والتعليم وفى علوم الدين والدنيا، ولا عجب أن خرج من تحت عباءة هذا المفكر العظيم إعلام الفكر المصرى الحديث من محمد عبده، وقاسم أمين إلى

لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق. فهو الذى غرس بذور الديمقراطية فى أول كتاب له وهو «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز١٨٣٤ ، وهو الذى بث الفكرة القومية المصرية فى مواجهة الوجود التركى وهو الذى دعا إلى قراءة عقلانية للتراث فى ضوء قراءاته وخبرته المستقاة من احتكاكه المباشر بالحضارة الغربية وعلومها الحديثة من هنا ريادته الفكرية فى أكثر من مجال (٥) .

غير أن الطهطاوى لم يكن يتجه نحو نبذ الثقافة القديمة، أو وضع أسس ثقافة جديدة تماما لا تنهل إلا من النبع الأوروبى، ولكنه حرص على التأكيد على نقطة أساسية فى هذا المجال وهى أسبقية الإسلام فى صنع حضارة إنسانية قبل أوروبا، وبالتالى فقد كان الطهطاوى أول من قال بفكرة أن العلوم الأوروبية كانت علوم إسلامية فى الأساس، ويبدو أنه أعتمد فى ذلك على ما شاهده فى فرنسا حيث ظلت بعض الكتب العربية تدرس فى الجامعات الأوروبية مثل بعض مؤلفات ابن سينا والرازى فى الطب، كما أن العديد من المؤلفات اليونانية كان قد أعيد ترجمتها من العربية إلى اللغات الأوروبية إبان عصر النهضة فى أوروبا، وبقى الأوروبيون حافظين لجميل العرب فى حفظ تراث اليونان وقد ساعد ذلك الطهطاوى على الدعوة لفكرة أن العلوم الأوروبية

الحديثة هى نتاج العلوم الإسلامية [٦]، يبقى القول إن المنهج العقلى الذى اتبعه الطهطاوى سواء فى قراءته للتراث الإسلامى أو فى تأملاته الفكرية فى الحضارة الأوروبية قد أدى به إلى المطالبة وتفسير الشريعة الإسلامية فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر، ويعتبر الطهطاوى بذلك أول من فتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقا فترة طويلة، وأول من جدد فى نظرته للعلماء الذين طالب بألا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث ثابت وإنما عليهم دور أهم وأخطر وهو إعادة تفسير الشريعة فى ضوء الاحتياجات الحديثة ودراسة العلوم التى أتى بها العقل الإنسانى.

ويتأكد فى شخص الطهطاوى وفى مشروعه الفكرى ما سبق أن أشرنا إليه من ذلك التفاعل الايجابى بين الواقع والموروث أو بين ما تقتضيه الظروف المتغيرة للمجتمع والعصر، والتراث الفقهى المستقر. غير أنه مع النصف الثانى للقرن التاسع عشر كانت تلك النهضة التى حاول محمد على إقامتها قد اجهضت بفعل تحالف القوى الأوروبية التى وجدت فى مشروع محمد على عائقا لمحاولات الهيمنة على المنطقة، بل راحت تلك القوى الاستعمارية فى مرحلة تالية تسعى لفرض سيطرتها مستغلة فى ذلك الامتيازات الأجنبية التى كفلت

لرعاياها ولرؤس أموالها التدفق إلى البلاد واستغلالها كما سعت القوى الاستعمارية للسيطرة السياسية مستغلة ضعف الحكام حينا والديون حينا آخر.

وإزاء تلك الهجمة الاستعمارية الشرسة، التى استترت أحيانا بدعاوى التحديث، كان لابد من رد فعل يستلهم التراث ويحاول به استنهاض الأمة للدفاع عن هويتها فى مواجهة الغازى، ومن هنا كانت دعوة جمال الدين الأفغانى للإصلاح الدينى والجامعة الإسلامية.

يؤكد الأفغانى على أهمية الإصلاح الدينى ودوره فى نهضة المجتمع الإسلامى بالتنويه إلى حركة الإصلاح الدينى فى أوروبا ورقيها فى كافة المجالات ويستشهد فيما يقول بأقوال الأوروبيين أنفسهم إن من أشد الأسباب أثرا فى سوق أوروبا إلى تمدنها ظهور طائفة فى تلك البلاد قالت لنا حق فى البحث عن أصول عقائدنا وطلب برهان عليها... وعارضها كثير من رؤساء الدين ومنعوها فيما ادعت من الحق محتجين عليها بأن الدين التقليد فلما أخذت تلك الطائفة قوتها وانتشرت أفكارها، فصلت عقول الأوروبيين من علة الغباوة والبلادة ثم تحركت فى مداراتها الفكرية وترددت فى المجالات العلمية وكدحت لاستحصال أسباب المدنية ويقول الأفغانى أيضا إننا لو تأملنا فى سبب حالة عالم

أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التى قام بها لوثر وتمت على يده فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدين، ولتقاليد لاتمت بصلة إلى عقل أو يقين، قام بتلك الحركة الدينية، ودعا إليها أمم أوروبا بإصرار وعناد وإلحاح فأصلح بذلك أخلاقهم أعوجاجهم وطهر عقولهم ونبههم إنما ولدوا أحرار فلماذا استعبدهم المستعبدون.

إن نهضة الأمم عند الأفغانى وتحقيق تقدمها لا تختط فى العالم الإنسانى إلا بالدين الإسلامى دين قويم شامل لأنواع الحكم... كافل لكل مايحتاج إليه الإنسان من مبانى الاجتماعات البشرية، وحافظ وجودها وينادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية ويصف الأفغانى ما اعترى الأمة الإسلامية من خمول وضعف واستعمار واسترقاق وخيم وانهيار وتفكك نظمها وتفرق كلمتها وضياع وحدتها وسيادتها ويرى أنه لا سبيل إلى النهوض سوى التمسك بقواعد ديننا وقرآننا ولا يمكن التخلص من ربقة انحطاطنا وتأخرنا إلا بُعد عن هذا الطريق، أما التقاليد الغربية والحضارة الغربية ماهى إلا منافذ للاستعمار وما المقلدون إلا إتباع للغرب يمهدون له السبيل ويفتحون له الأبواب على نحو ما فعل العثمانيون والمصريون والتقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب

والاستكانة لهم والرضاء بسلطانهم علينا، وبذلك تحولت صبغة الإسلام التى من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم أجنبى. إن المقلدين فى كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس بل يكونون بما أفعمت أفئدهم من تعظيم للذين قلدوهم واحتقار من لم يكنْ على مثالهم شؤما على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون أمرهم ... ويصبر أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب. وفى هذه النصوص يحدد الأفغانى الدين الإسلامى كأساس للنهضة، وما يجب أن يكون عليه موقف المسلم للحضارة الغربية، دون أن يميز بين الحضارة الأوروبية كثقافة وبين الأوروبيين كمستعمرين فيطلق الحكم فى تعميمه بضرورة الرفض والاتجاه إلى الإسلام كسبيل إلى النهضة(٧). رغم استخدام الأفغانى مصطلح الإصلاح الدينى وتحديد ارتباطه بالبروتستانية، إلا أن الإصلاح عند الأفغانى يأخذ شكل الإحياء الدينى أو البعث الدينى، إحياء إسلام السلف قبل الخلاف ويرى الإحياء كفيلاً بالقضاء على الضعف والتخلف و الاستكانة للغرب، وخلق القدرة على المواجهة والتحدى الحضارى فالإحياء يؤدى بالضرورة إلى الوحدة

الإسلامية إلى الجامعة الإسلامية أى الدولة الدينية التى هى الرؤية المستقبلية التى تمهد لها حركة الإصلاح الدينى عند الأفغانى لتجعل الإسلام ديناً ودنيا، فكراً وواقعاً وحدة واحدة.

ويعنى الإحياء عند الأفغانى الرجوع إلى قواعد الدين والأخذ بأحكامه على ماكان فى بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية، بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة، ولأن جرثومة الدين متأصلة فى النفوس بالتوارث من أحقاب طويلة، والقلوب مطمئنة عليه وفى زوياها نور خفى من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفثها فى جميع الأرواح لأقرب وقت فإذا قاموا لشؤونهم ووضعوا أقدامهم على طريق النجاح وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنسانى لكن يظل السؤال كيف يمكن الرجوع إلى إسلام السلف أو إسلام الخلفاء الراشدين؟ كيف يكون الإسلام الماضى هو إسلام المستقبل والحاضر؟ هنا يقول الأفغانى لابد من حركة دينية هدفها الأول هو بعث الدين على ماكان فى البدء ولهذا البعث مقوماته وشروطه [٨].

الرؤية المستقبلية لإصلاح الديني عند الأفغاني:

الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية هي غاية الإصلاح أوالإحياء الديني ورؤيته المستقبلية أن يكون الإسلام ديناً ودولة لا انفصال بينهما. وفي ظل الجامعة الإسلامية يرى الأفغاني قدرة الشرق الإسلامي على مواجهة الغرب الاستعماري وتحديه حضاريا بل ومواجهة الخلاف الفكري والديني والقضاء على التعنت السياسي والصراعات القبلية والإقليمية داخل العالم الإسلامي.

وتقوم الوحدة الإسلامية عند الأفغاني على رأس ركن أساسي هو ركن التوحيد فيه تطهير للعقل الإنساني من الأوهام العلمية والفلسفية وحماية للعقيدة من الاختلاف الفكري وتعدد الملل، ودرع الأمة الإسلامية من التفكك والضعف وضياع الخلافة الإسلامية.

لذلك تحقق للوحدة الإسلامية عند الأفغاني يقتضي ثلاثة شروط:

١ – نبذ الاختلاف والتعدد وكثرة المذاهب والشيع في الدين أمة واحدة لا سنة ولا شيعة وحظ الأمة من الوجود هو مقدار حظها من الوحدة ومبلغها من العظمة على حسب تطاولها في الغلب والوفاق ...

وهما عمادان قويان وركنان شديدان من أركان الديانة الإسلامية، وفرضان محتومان على من يتمسك بهما، ومن خالف أمر الله فيما فرض عوقب من مقته بالخذى فى الدنيا والعذاب فى الآخرة.

٢ – وحدة الدين والدولة شرط أساسى فى الوحدة الإسلامية ويعزو الأفغانى الفرقة والتعدد والاختلاف التى هى سبب الانحلال والضعف فى روابط الأمة الإسلامية إلى انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزا شرف العلم والفقه فى الدين والاجتهاد فى أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضى الله عنهم – فكثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل فى دين من الأديان، ثم انبتت وحدة الخلافة فانقسمت إلى أقسام خلافة عباسية فى بغداد، وفاطمية فى الشعب، أو الوطن، أو القومية بل يقول الأفغانى:

كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهى ممقوتة على لسان الشارع والمعتمد عليها مذموم والمتعصب لها ملوم ويصبح من واجب العلماء أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذى وقع فى الملك بتمكن الاتفاق الذى يدعو إليه الدين ويجعلوا معاقد هذا الاتفاق فى مساجدهم ومدارسهم حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة

مهبطا لروح حياة الوحدة ويصير كل منها كحلقة فى سلسلة واحدة إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لهزته الطرف الآخر ويرتبط العلماء فى جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض ويجعلون لهم مراكز فى أقطار مختلفة يرجعون إليها فى شئون وحدتهم ويجمعون أطراف الوشائح على مقعد واحد يكون مركزه الأقطار المقدسة وأشرفها معهد بيت الله الحرام (٩).

محمد عبده والإصلاح الديني:

التحق محمد عبده بالأزهر فى بداية النصف الثانى من القرن التاسع عشر غير أنه قد بدأ يضيق بجمود شيوخه وتزمتهم وعقم تفكيرهم، ومن هنا فقد سارع إلى الاتصال بالسيد جمال الدين الأفغانى منذ أن قدم إلى مصر سنة ١٨٧١، ولازمه واعتبره أستاذا له، وتأثر محمد عبده تأثيراً شديداً بأفكار أستاذه جمال الدين ومافيها من تجديد وقوة.

ونظراً للظروف التاريخية والاجتماعية التى أحاطت بمصر فى تلك الفترة تكونت حول السيد جمال الدين الأفغانى حلقة من المطالبين بالإصلاح والتجديد منهم أحمد عرابى ومحمود سامى البارودى،

والأمير توفيق بن إسماعيل – الخديوى توفيق فيما بعد – وكان من الطبيعى أن يكون محمد عبده فى قلب هؤلاء المطالبين بالإصلاح، وبعد خروج السيد جمال الدين من مصر سنة ١٨٧٩، استمر محمد عبده على صلته بعرابى والبارودى، مما أدى إلى اتهامه فى أحداث الثورة العرابية. حيث سجن لمدة ثلاثة أشهر ونفى بعدها لمدة ست سنوات قضى شطرا منها فى لبنان ثم انتقل إلى باريس بدعوة من أستاذه السيد جمال الدين حيث أصدرا من هناك صحيفة العروة الوثقى، وعاد بعد ذلك إلى مصر سنة ١٨٨٨ ليدعو إلى إصلاح الأزهر والتجديد الدينى ويتولى منصب المفتى ويساهم بنشاطه فى بعض الجمعيات الخيرية حتى وفاته سنة ١٩٠٥ وقد توافر لمحمد عبده من الثقافة مالم يتوافر لكثير من رجال الدين والأزهريين فى ذلك الوقت (١٠).

وقد حدد محمد عبده هدفه من الإصلاح الدينى عندما قال عنه: إنه يعنى «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى، وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث فى

أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل .. كل هذا أعده أمرا واحدا.

وقد خالفت فى الدعوة إليه رأى الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم ونهوضا بهذه المهمة الصعبة، مهمة التصدى للتيارين اللذين كانا قد استقطبا أبناء الأمة ومثقفيها: تيار الجمود القابع فى رحاب فكرية العصور المملوكية العثمانية المظلمة .. وتيار «التغريب» «العلمانى» .. نهوضا بهذه المهمة الصعبة كان جهاد الإمام ضد الأفكار والمؤسسات المجسدة لفكرية هذين التيارين، وفى ذات الوقت كان جهاده لبلورة الموقف الجديد، والطريق الثالث، والمذهب الوسط بين هذين التيارين اللذين رفضتهما مدرسة التجديد الدينى [11].

وهو يرى أن الذين تحدثوا، من أنصار «التغريب» عن الإسلام، فإنهم قد تحدثوا عنه «كقومية وجنسية»، وليس كعقيدة تلعب الدور الرئيسى فى تشكيل الحضارة وتحديد نمط التقدم والتجديد والنهوض «فالإسلام عند هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بالمتدمينين ، قد خرج عن كونه عقيدة دينية ، إلى كونه جنسية سياسية آية الاستمساك به هى مدح الحكام ....أيا كان موقع هؤلاء الحكام من حقيقة الإسلام!

ولم يكن هذا هو الطريق الذى نهجته مدرسة التجديد الدينى ...كما لم يكن طريقها هو طريق أنصار المحافظة والجمود .. ذلك أنها قد بشرت بطريق ثالث يبنى حضارة حديثة على أسس من الدين والتراث» ..«فهذه سبيل لمزيد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من موارد ه شىء ولايسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. واذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال حمل النفوس على طلب السعاده من أبوابها، ولأهله الثقة فيه وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من أحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره» (١٢).

أما رشيد رضا ، فقد اتصل بالإمام محمد عبده فى أواخر القرن التاسع عشر بلبنان وجاء إلى مصر سنة ١٨٩٧ ، واتصل بمحمد عبده من جديد ، وأصدر مجلة المنار التى صدرت حتى وفاته سنة ١٩٣٥ .

وقد تأثرت أفكار رشيد رضا بالهجمة الأوروبية الشرسة على العالم الإسلامى والدولة العثمانية، كما عاصر نمو التيارات القومية، وبداية التأثر الشديد بالفكر الغربى فجاءت أفكاره أشد محافظة وجموداً من أفكار أستاذه محمد عبده، فلقد دعا إلى التمسك بالخلافة، ونادى بإحياء

السلفية كما تمثلت فى عهد خلفاء الرسول الأربعة، ورأى أن ضعف المسلمين وتأخرهم يرجع إلى ابتعادهم عن دينهم. وأن عليهم أن يرجعوا إلى الإسلام الحقيقى الذى كان عليه الرسول والأسلاف[١٣].

يروى حسن البنا عن نفسه أنه اتصل بالسيد رضا قبل وفاته وأنه قد تأثر به وبمدرسة «المنار» تأثر كبيراً.

ثانيا: جماعة الإخوان المسلمون:

شهدت مصر فى العشرينيات من هذا القرن تغيرات هائلة لم تشهدها من قبل، فقد كانت ثورة سنة ١٩١٩ تفعل فعلها فى مختلف أوجه الحياة والمجتمع والسياسة فى مصر، وقد شهد الشارع المصرى معارك حقيقية بين المواطنين المصريين وقوات الاحتلال الانجليزى، وقد امتدت تلك المعارك لتشمل مختلف أنحاء مصر. وأخيراً توج هذا الكفاح بصدور تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ الذى يعطى مصر استقلالا كبيراً مع وجود بعض التحفظات التى ظلت بريطانيا متمسكة بها، كحماية الأقليات، وطرق مواصلاتها فى الشرق الأوسط والدفاع عن مصر ضد أى عدوان.

وعلى أساس هذا التصريح تشكلت لجنة من ثلاثين عضواً لوضع دستور للبلاد، وعلى هذا الأساس أعد دستور سنة ١٩٢٣ الذى أعلن أن مصر ملكية دستورية، وحدد صلاحيات القصر، ومجلس النواب، والحكومة ويعد هذا الدستور أول دستور مصرى يأتى عبر حركة شعبية جارفة فقد كانت الدساتير السابقة سنة ١٨٧٩ ، وسنة ١٨٨٢ ، دساتير ممنوحة فى الغالب من الحاكم، كما كانت قصيرة العمر، فبوقوع مصر في قبضة الاحتلال البريطانى أصبح المندوب السامى البريطانى أهم مصدر للسلطان فى مصر.

وعلى أساس من هذا الدستور أنتخب أول برلمان مصرى بعد الثورة سنة ١٩٢٤ وتولى حزب الوفد تشكيل الوزراة غير أن الأمور لم تستقر للدستور والبرلمان فسرعان ما انقضت قوى الاستعمار والقصر عليهما، في محاولة لاسترداد ما حصلت عليه الحركة الوطنية بكفاحها.. وهكذا شهدت مصر منذ أواخر عام سنة ١٩٢٤ عدداً من الانقلابات الدستورية. وتولى الحكم أحزاب الأقلية الموالية للقصر والإنجليز، وأصبح تزوير الانتخابات شيئا مألوفًا، ولابد أن الجماهير قد ساورها الشك في جدوى الدستور والبرلمان والديمقراطية.

ومن ناحية ثانية شهدت الحياة الاجتماعية ألوانًا من التحرر لم تكن مألوفة من قبل، فاشتركت المرأة فى العمل السياسى وتألفت العديد من جمعيات المرأة وراحت الكثير من السيدات تخلع حجابها وتنخرط فى العمل العم، ودخلت الفتيات إلى الجامعة سنة ١٩٢٨ . وتكون العديد من الأحزاب التى تدعو إلى تحكيم العقل فى مختلف أمور حياتنا، والاحتكام إلى الدستور فى أمورنا السياسية، بل وظهر سنة ١٩٢٤ لأول مرة فى تاريخ مصر حزب اشتراكى يستند إلى الأيديولوجية الماركسية إلى حد كبير. كما شهدت تلك الفترة عددا من الكتب التى استهدفت تطوير حياتنا السياسية والفكرية، حيث ظهر سنة ١٩٢٥ كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق. إذ ألغى كمال أتاتورك الخلافة الإسلامية العثمانية سنة ١٩٢٤ ، فتلقف الاستعمار البريطانى الحدث وراح يسعى للبحث عن تنصيب خليفة للمسلمين من الحكام الواقعين تحت سيطرته، حيث يمكنه فى تلك الحالة استثمار مشاعر الملايين من المسلمين. ومن هنا فقد نودى بالملك أحمد فؤاد خليفة للمسلمين ونشطت الدعاية له. فجاء كتاب على عبد الرازق ليؤكد أن نظام الخلافة ليس من الدين فى شىء، وأن الإسلام لا يعنى بنظام الحكم ولا يأبه له وإنما تركه للبشر ليقرره كيفما شاءوا، تبعا لظروف حياتهم المتغيرة. وأشعل الكتاب ثورة الأزهريين وغيرهم وطالبوا برأس كاتبه.

وبعد كتاب على عبد الرازق، يأتى كتاب «فى الشعر الجاهلى» لطه حسين والذى صدر سنة ١٩٢٦ وفيه يسعى طه حسين لتأسيس منهج نقدى ديكارتى لدراسة الآداب العربية ويرفض كثيراً مما ألفه المتدينين واستقر فى وجدانهم. وأشعل الكتاب ثورة الأزهريين مرة أخرى. وبات الكثيرون يسعون لمواجهة ذلك التيار الذى كان فى نظرهم مغرقًا فى العلمانية والتغريب والابتعاد عن تراثنا الإسلامى ومنهجنا الدينى القويم.

البداية والانتشار:

نشأ حسن البنا فى أسرة دينية عريقة فى التدين، فقد كان والده الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا عالماً محققًا وله مؤلفات مطبوعة فى السنة وقد اصطبغت نظرته للحياة بنظرة دينية متعصبة، جعلته.،ولما يزل بعد تلميذ بالمدرسة الإعدادية، يثور على كل مظهر من مظاهر الفسق والتحلل حتى ولو اتخذ شكل (تمثال خشبى عار معلق على سارية إحدى السفن الشراعية على شاطئ ترعة المحمودية، كما جعلته هذه النظرة يميل إلى الانتساب للجمعيات الدينية وتأليفها، ففى المدرسة الإعدادية انتخب رئيسا لجمعية «الأخلاق» الأدبية وألف وهو فى الثانية عشرة من عمره، مع جماعة من التلاميذ جمعية سرية كانت تقوم

بإرسال خطابات خالية من الإمضاء إلى كل رجل تراه هو أو بعض أهله على معصية أو مخالفة لحدود الله تتضمن إبانة حكم الله فى العقوبة والنصح بتجنب هذا الأمر وقد أسمى هذه الجمعية منع المحرمات. وبعد أن التحق بمدرسة المعلمين بدمنهور انتسب إلى الطريقة الحصافية وألف مع جماعة الإخوان الحصافية جمعية اسمها (الجمعية الحصافية الخيرية) وكان سكرتيرا لها. وبعد أن انتقل إلى القاهرة وانتسب إلى مدرسة دار العلوم اشترك فى جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية فى القاهرة كان من الطبيعى بالنسبة لشباب تصطبغ أيديولوجيته فى الحياة على هذا النحو ألا يستلفت نظره من ألوان الكفاح السياسى والاقتصادى والاجتماعى والفكرى المحتدم فيها فى العشرينيات، سوى مايتعلق بما أسماه بالتحلل الأخلاقى وهو تحلل يصفه لنا حسن البنا بقوله: «فى هذه الفترة التى قضيتها بالقاهرة، اشتد تيار موجة التحلل فى النفوس وفى الآراء وفى الأفكار باسم التحرر العقلى، ثم فى المسالك والأخلاق والأعمال بإسم التحرر الشخصى فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية جارفة طاغية لا يثبت أمامها شىء» ثم أخذ البنا يضرب الأمثله على هذا الإلحاد وهذه الإباحية فتحدث عن الجامعة المصرية وزعم أن البحث الجامعى والحياة الجامعية ارتسم لها فى رؤوس الكثيرين فى ذلك الحين صورة غريبة مضمونها أن الجامعة

لن تكون جامعة علمانية إلا إذا ثارت وحاربت التقاليد الاجتماعية واندفعت وراء التفكير المادى المنقول من الغرب بحذافيره ، وعرف أساتذتها وطلابها بالتحلل والانطلاق من كل القيود [١٤].

وقد تحدث البنا كذلك عن كتب ومجلات وجرائد ظهرت فى مصر فى ذلك الحين، وكل ما فيها ينضح بهذا التفكير الذى لا هدف له إلا إضعاف أثر الدين أو القضاء عليه فى نفوس الشعب ،لينعم بالحرية الحقيقية فكريا وعلميا فى زعم هؤلاء الكتاب والمفكرين . كما تعرض بالذكر لصالونات جهزت فى كثير من الدور الكبيرة الخاصة فى القاهرة يتطارح فيها زوارها مثل هذه الأفكار، ويعملون بعد ذلك على نشرها بين الشباب وفى مختلف الأوساط. وقد انتهى حسن البنا من الكلام عن موجة الإلحاد بشرح تأثيرها فى نفسه وردود فعلها فى معسكر الأسلام[١٥] . كانت تلك هى المشاعر والأفكار التى ملكت على الرجل حين حصل على شهادة دار العلوم ، وانتقل للعمل مدرسا بمدينة الإسماعيلية، وهناك وجد الظروف مهيأة لكى يبدأ دعوته فى التجمعات المختلفة، حتى المقاهى راح حسن البنا يرتادها داعيا إلى التمسك بالفضيلة والبعد عن أسباب التحلل والفساد . وكان من المنطقى أن يجد حسن البنا أذنا صاغية فى تلك المدينة الهادئة التى تهيمن عليها شركة قناة السويس ويسيطر عليها الإنجليز.

حتى كانت البداية مع ستة من الشباب زاروا حسن البنا فى منزله وكانوا من العمال والحرفيين الذين تأثروا بدروسه فى القهاوى والزوايا وسئموا حياة الذل تحت وطأة المحتل الذى يسيطر على كل شيء فى الإسماعلية حتى على أقدارهم وأرزاقهم وهم لا يدرون الطريق لعزة الإسلام وخدمة الوطن، فألقوا إليه بما يملكون وحملوه التبعة وعبء القيادة ليبرأوا من التبعة بين يدى الله.

وعن هذا اللقاء الذى تولد عنه أول خلية منظمة للإخوان المسلمين، يقول حسن البنا «وفى مارس سنة ١٩٢٨ – فيما أذكر – زارنى بالمنزل أولئك الإخوة الستة. حافظ عبد الحميد (نجار) أحمد الحصرى (حلاق) فؤاد إبراهيم (مكوجى) عبد الرحمن حسب الله (سائق) إسماعيل عز (جناينى) زكى المغربى (عجلاتى)، وهم من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التى كنت ألقيها، وجلسوا يتحدثون إلى وفى صوتهم قوة، وفى عيونهم بريق، وعلى وجوههم سنا الإيمان والعزم، قالوا: لقد سمعنا ووعينا وتأثرنا، ولاندرى ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين ولقد سئمنا هذه الحياة حياة الذل والقيود، وها أنت ترى أن العرب والمسلمين فى هذا البلد لاحظ لهم من منزله أو كرامة، وأنهم لا يعدون مرتبة الأجراء التابعين لهؤلاء الأجانب، ونحن لا نملك إلا هذه

الدماء تجرى حارة بالعزة فى عروقنا، وهذه الأرواح تسرى مشرقة بالإيمان والكرامة مع أنفسنا، وهذه الدراهم القليلة من قوت أبنائنا، ونحن لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف، وكل الذى نريده الآن أن نقدم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدى الله، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل. وكانت بيعة. يجمعهم هل يكون جمعية أو ناديا أو طريقة أو نقابة. فرد حسن البنا: «لا هذا ولا ذاك دعونا من الشكليات ومن الرسميات وليكن اجتماعنا أساسه الفكرة والمعنويات والعمليات. نحن إخوة فى خدمة الإسلام فنحن إذن (الإخوان المسلمون) [١٦].

ومن هذه الرواية تبدو الصورة الدرامية واضحة من فخامة الأسلوب وعمق الفكرة كما، وردت على لسان العمال الستة، ويرى د . ميشيل أنه لا يمكن التحقق تماما مما قالوه بالفعل فى تلك المناسبة، أما ما نسب إليهم فهو أمر جدير بالاهتمام لسببين اثنين أولا: تخليصه الدرامى الذى لا يخلو من دقة لمطامح الحركة وروحها، الثانية: تعبيره بوضوح عما أصبح مصدرا رئيسيا لقوتها وهو طبيعة العلاقة بين القائد والأتباع [١٧].

وتبدو الصورة الدرامية أيضا عندما يؤكد الشيخ البنا فى حرص على أن الدعوة قد جاءته ولم يطلبها، والبيعة قد أتته ولم يذهب إليها، وأنه حمل على كتفيه – دون أن يطلب – مسئولية القائد [١٨].

وراح حسن البنا يعمل بحماس وجد من أجل تأسيس جماعته. وكان الهدف المباشر للجماعة، خلال السنوات الثلاثة الأولى من حياتها، هو توسيع نطاق عضويتها داخل مدينة الإسماعلية وفى المناطق المحيطة بها – وقد عمل البنا وعدد من المندوبين المختارين على تحقيق هذا الهدف عن طريق الاتصال المباشر والقيام بجولات فى الريف أيام الأجازات الأسبوعية والعطلات، وإلقاء المواعظ فى المساجد أغلب الأحوال وفى المنازل والنوادى والتجمعات الأخرى أيضا، وقد وفر لهم الحديث داخل المساجد الشرعية والاحترام اللازمين لحركتهم. كما أن الصلات المباشرة مع الناس فى منازلهم وأماكن عملهم وأيام راحتهم، أضفت على هذه الشريعة طابع الصدق والتواصل الإنسانى وخلال سنوات أربع تكونت عدة شعب للجماعة على طول الجانب الشرقى الدلتا فى الإسماعلية وبورسعيد والسويس وأبو صوير، وعلى الجانب الغربى حتى شبراخيت، كما كانت هناك صلة محدودة نسبيا بالقاهرة[١٩].

ولم تكن الفكرة الأساسية لدى الشيخ، قاصرة على إنشاء جماعة خيرية أو جمعية تقوم بالخدمة الاجتماعية، إنما كانت فكرة أبعد وأشمل تتصل بالمجتمع كله، وتحاول أن تحيط بظواهره المختلفة وتردها إلى سبب واحد وتقترح لعلاجها منهجًا واحداً، وتحاول أن ترسم للمستقبل صورة سلفية مستمدة من التاريخ. وكان أسلوب نشرها يعتمد على إثارة الوجدان الدينى إثارة ترتبط بذكر المفاسد والشرور الاجتماعية، مع التنقيب عن أوجه ارتباط المشاكل الشخصية على المستوى الفردى والمشاكل الاقتصادية على المستوى الاجتماعى بهذا الفهم العام [٢٠].

ويذكر الشيخ حسن البنا فى مذكراته أنه خلال الفترة الأولى من نشاطه بالإسماعلية وشى البعض به لدى السلطات المحلية هناك مشككا فى موقفه من الملك ومن حكومة صدقى الاستبدادية التى فى أواخر ١٩٣٠، ولكن ثبت من التحقيق أن الشيخ (وكان يعمل مدرسا) كان يملى على طلبته فى دروس الإملاء موضوعات يتوخى فيها الثناء على الملك فؤاد وتعداد مآثره، وأنه دفع العمال يوم زيارة الملك للمدينة إلى التجمع لتحيته «حتى يفهم الأجانب فى هذا البلد إننا نحترم ملكنا ونحبه». وأن أحد رجال البوليس كتب تقريرا بهذه المناسبة أشاد فيه بأثر الجماعة الروحى فى تقويم مَنْ لم تنفع معهم وسائل التأديب

البوليسية واقترح «أن تشجع الحكومة وتعمل معهم على تعميم فروع هذه الجماعة فى البلاد حتى يكون فى ذلك أكبر خدمة للأمن والإصلاح» كما ذكر أنه عند بناء الجماعة لأحد المساجد بالإسماعلية، تبرعت شركة القنال بخمسمائة جنيه لإتمامه مما أثار اعتراض البعض حول جواز بناء المسجد «بمال الخوجات» ولكن الجماعة كانت قبلت التبرع وردت على هذا الاعتراض بأن «هذا مالنا لا مال الخواجات والقناة قناتنا والبحر بحرنا والأرض أرضنا وهؤلاء غاصبون فى غفلة من الزمن».

وفى ١٩٣٢ انتقل حسن البنا إلى القاهرة مدرسا بمدرسة عباس بالسبتية. وانتقل مركز الدعوة إلى العاصمة، وتتعددت نواحى النشاط بإلقاء المحاضرات والدروس وإصدار الرسائل والنشرات وعقد الموتمرات وإحياء الاحتفالات الدينية وإنشاء شعب الجماعة فى القاهرة والأقاليم. كما أصدرت الجماعة مجلة أسبوعية باسمها تفاؤلا بأنها ستكون جريدة يومية واستهداف إنشاء جريدة يومية مطمح سياسى واضح، والصحيفة اليومية بالضرورة تكون صحيفة سياسية إذ يصعب تصور أن تقتصر على الثقافة والفكر بغير مشاركة فى الأحداث السياسية. وكان من أهم تطوارات الجماعة أنها بدأت تركز نشاطها فى الدعوة على محيط

الجماعة والمدارس والأزهر، وأنشأت قسما للطلاب بداخلها، وأنها بدأت تنظم تشكيلات من فرق الكشافة، وهى بذلك تحاول السيطرة على حركة الشباب مع توجيههم إلى تشكيلات ذات طابع عسكرى ترتبط بها، والتطور الهام الذى صادفته أيضا أنها بدأت طابع عسكرى يرتبط بها. والتطور الهام الذى صادفته أيضا أنها بدأت تتصدى للمسائل السياسية باتخاذ مواقف من الحكومة ومن الأحزاب. وكان هذان التطوران يزيد كل منهما أهمية الآخر [٢١].

وفى هذا الوقت أخذت تتبلور شيئا فشيئا مواقف الإخوان المسلمون من إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، حول العناصر التالية:

١ – شمولية الإسلام حيث يؤكد حسن البنا على أن الذين يظنون أن تعاليم الإسلام تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها مخطئون فى ذلك، فالإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل وصلاة، وجهاد، وطاعة وحكم ومصحف وسيف، لا ينفك واحد من هذين عن الآخر [٢٢].

وبحكم نشأة هذه الحركة فى حقبه تعاظم فيها خطر حركة التغريب فلقد كان رفض الإخوان التمييز بين الدين والدولة، فكانوا أقرب إلى

دعاة السلطة الدينية، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة، وكأنهم فى النهاية يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية، ويتحدثون عن قانون إلهى جاهز، ومن ثم انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا إليه.

٢ – الارتباط بفكرة الخلافة: وقد أوضح حسن البنا هذا الارتباط بقوله «إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير فى أمرها والاهتمام بها، والأحاديث التى وردت فى وجوب نصب الإمام وبيان أحكام الإمامة، وتفصيل مايتعلق بها لا تدع مجالا للشك فى أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم، والإخوان المسلمون لهذا يجعلون من فكرة الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس مناهجهم» .

٣ – الدستور والأحزاب: يرى البنا أنه رغم عدم تعارض الدستور (دستور سنة ١٩٢٣) أو النظام البرلمانى النيابى المصرى فى قواعدها الأساسية مع ما وصفه الإسلام فى نظام الحكم إلا أن هناك قصوراً فى اعتبارات الدستور وسوء فى التطبيق وتقصيراً فى حماية القواعد الأساسية التى جاء بها الإسلام وقام عليها الدستور أدت إلى ما نشكو فيه

من فساد وما وقعنا فيه من اضطراب في كل الحياة النيابية. وسوف نعود لمعالجة موقف الإخوان من القوى السياسية في موضوع تال.

٤ - الرجوع بالإسلام إلى تعاليمه الأولى: خاصة بعد أن التبس على الناس الدين الصحيح، بما نسب إليه ظلمًا وجهلاً وعندما يحدد حسن البنا المقصود بكلمة الإخوان المسلمون يقول إنها: «دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وهي طريقة سنية وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة إقتصادية، وفكرة اجتماعية».

وكان دعوة الإخوان بهذا المعنى هي تركيبة مفاهيمية، تعمد مؤلفها أن يركبها بهذا الشكل لتتوائم والطبيعة الجماهيرية للحركة وهو ماكان بالفعل، ولعل في هذه التركيبة مايفسر اتساع حجم الحركة جماهيريا.

٥ - الحكومة الإسلامية: يعد هذا العنصر من أهم مكونات أيديولوجية الإخوان المسلمين، وفيه يتضح رؤية حركة الإخوان المسلمين قبل سنة ١٩٥٢، إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وفي هذا المعنى يقول البنا: «إن الإسلام الحنيف يفترض أن الحكومة قاعدة من

قواعد النظام الاجتماعى الذى جاء به للناس فهو لا يقر الفوضى ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام (٢٣) .

وفى المؤتمر الثالث للإخوان الذى انعقد فى أوائل ١٩٣٥ وضع مناهج لنشاط الجماعة ولطريقة التكوين العلمى لأعضائها وتكوينها الإدارى وموقف الجماعة من التيارات العامة والحركات الفكرية الإسلامية.. إلخ ، وتضمنت قرارات المؤتمر مبدأين بالغى الأهمية، أولهما «على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله (منهاج الإخوان المسلمين) من الإسلام وإن كل نقص منه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة»، وثانيهما «كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحى منهاج الإخوان المسلمين يؤيدها الأخ المسلم فى هذه الناحية ويجب على الإخوان المسلمين إذا أيدوا هيئة ما من الهيئات أن يستوثقوا أنها لا تتنكر لغايتهم فى وقت من الأوقات. وكان من الواجبات التى يلتزم عضو الجماعة (الأخ العامل) بتنفيذها «أن تتخلى عن صلتك بأى هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها فى مصلحة الدعوة وبخاصة إذا أمرت بذلك» (٢٤) .

ووجه خطورة المبدأ الأول أن الجماعة تصادر به الدين لمصلحتها، وبهذا لا تصبح مجرد جمعية تطبق الدين كما يحاول غيرها أن يفعل،

وإنما تؤكد أن منهجها هو وحده الإسلام الصحيح فلا يعتبر غيره كذلك، وبهذا يكون تنظيم الجماعة هو تجسيد الإسلام ومؤسسة مهيمنة عليه فيكون من لم يوالها خارجا على الإسلام ذاته. ووجه أهمية المبدأ الثانى أن لعضو الجماعة ولاء وحيداً لها دون غيرها من الهيئات وأن تأييده الهيئات الأخرى يكون فى الناحية التى تراها الجماعة فقط. والاستيثاق من عدم تنكر الغير لهم يعنى فيما يعنى الحرص على الاستقلال والذاتية وألا يحترم الإخوان إلا أهداف جماعتهم كتنظيم. والمبدأ الأول يسعى للسيطرة على الإسلام لا الاتصاف به فقط والمبدأ الثانى من ملامح التنظيمات السياسية، ويعنى ذلك أن ثمة تنظيماً سياسيًا يسعى لاحتواء الإسلام كدين. وعضوية أية جماعة اجتماعية أو رياضية أو دينية لا يحتم الولاء الكامل لها، وهذا الولاء لا يتحقق بصورته هذه إلا فى المؤسسات السياسية. ومن جهة ثانية فإن هذا التنظيم لم يحدد أهدافا سياسية عملية واضحة له. وفى مقالات المرشد والإخوان وأحاديثهم لا يلمس أى وضوح فى هذه النقطة. بل إن الغموض كان مستهدفا أحيانا سيما بالنسبة لنقطة مبدئية تتعلق بماهية الجماعة، ماهية هذا التنظيم المترابط. «هل نحن طريقة صوفية، جمعية خيرية، مؤسسة اجتماعية، حزب سياسى، نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة .. نحن نجمع بين كل خير [٢٥].

وفى عام ١٩٣٨ قرر حسن البنا النزول إلى ميدان السياسة، واختيار البنا هذا العام للنزول إلى ميدان السياسة يعتبر اختياراً مشبوهاً، فهذا العام هو عام الرجعية دون ريب. وكان الملك فى ختام العام السابق قد حقق انتصاره الكاسح على الوفد، وأصبح يهيمن على مصائر البلاد ومقاديرها، بينما انشق الوفد وانسلخ منه حزب السعديين، وأصبح يواجه خصومه مثخنا بالجراح. وهذا العام هو العام الذى ارتفع فيه المد الفاشى إلى داره، وأصبح أحمد حسين يهاجم علناً الأحزاب والدستور والوفد والحياة البرلمانية كلها ويرفع شعار الحكومة الإسلامية وحكم الشورى والمناداة بفاروق خليفة للمسلمين، وهى كلها شعارات تستهدف تسليم الملك الشاب أمور البلاد لا شريك له فيها، ووضع السلطتين الزمنية والدينية بين يديه.

فى هذه الظروف نزل حسن البنا إلى ميدان العمل السياسى، فأصدر مجلة «النذير» سياسية أسبوعية فى مايو ١٩٣٨، وصدر أول عدد منها يحمل فى افتتاحيته «اتجاه الإخوان المسلمين الوطنى، وابتداء اشتراكهم فى الكفاح السياسى فى الداخل والخارج» – على حد قول البنا (٢٦).

كانت معاهدة ١٩٣٦ قد أبرمت وهزت شعبية الوفد الذى شارك فى إبرامها، وكان الصراع محتدما بين الوفد وبين الملك وأحزاب الرجعية

للقضاء على هذا الحزب بعد أن أخذت منه الموافقة على المعاهدة، وأرادت الرجعية المحلية أن يخلو لها وجه الحياة السياسية من دونه. وظهر للسراى من تجربتى حزبى الاتحاد ١٩٢٥ والشعب ١٩٣١ فشل محاولاتها إنشاء حزب لها. فأصبح عليها أن تعتمد فى صراعها مع الوفد على العواطف الجماهيرية الفجة تجاه فاروق الذى تولى الملك صبيا، وعلى حزب السعديين الذى انشق على الوفد ببعض قيادته الشعبية القديمة. كما رأت السراى الاقتراب من أى تنظيم جماهيرى «جاهز» تمكن له من القوة لقاء استخدامها إياه. وفى هذا الوقت كانت ألمانيا وأيطاليا تزدادان نفوذا وكانت سحب الحرب العالمية تتجمع، ورأت السراي أن توثق صلتها بمن يتحمل أن يصبحوا سادة العالم الجدد فظهرت ميولها المحورية [٢٧].

وأدى هذا النزول إلى معترك الحياة السياسية قبيل الحرب العالمية الثانية إلى سخط عدد كبير من أعضاء الإخوان المسلمين وخاصة وقد ارتبط ذلك الاشتراك فى الحياة السياسية بالعداء للوفد، والعمل لصالح الملك وحزب السعديين الذى انشق عن الوفد.

وفى خريف سنة ١٩٣٩ انشقت بسبب ذلك مجموعة كبيرة من أعضاء الجماعة وشكلت جمعية شباب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

ورغم أن انشقاق ١٩٣٩ والمشكلات التى أثارها كانت من الأهمية بمكان بالنسبة للبنا كما كان سبباً كافًا لإزعاجه، إلا أنه لم يؤد إلى أى عرقلة حقيقية لتقدم الجماعة سواء من حيث عدد الأعضاء أو من حيث النفوذ. وقد أدت سنوات الحرب والنتائج السياسية والاقتصادية التى ترتبت عليها إلى إضافة قوة دفع جديدة لهذا التقدم. كذلك اتضحت، على نحو محدد، الاتجاهات الفكرية والتنظيمية للجماعة - والتى كانت مفهومة ضمنا أو موجودة كإمكانية خلال سنواتها العشر الأولى وتطورت الجماعة بصورة غير محسوسة - فى الغالب - إلى قوة راغبة وقادرة على القيام بدور حاسم، فى سنوات ما بعد الحرب فى الحياة المصرية (٢٨).

العنف والحل:

ارتبط نزول الإخوان المسلمون إلى معترك الحياة السياسية بنمو الاتجاهات الفاشستية بوجه عام، وزيادة أعداد فرق الكتائب التى نظمتها الجماعة واهتمت بإعدادها بدنياً ورياضياً.

وفى تلك الأثناء وقع حادث غريب لثلاثة من الطلبة المنتمين للإخوان إذا أصيبوا فى عقولهم نتيجة ما أسمته جريدة المصرى

بالرياضة الروحية التى يمارسها الإخوان، وقد هاجمت الجريدة الإخوان لهذا الحادث، وتساءلت: «هل هذه جمعية ثورية فدائية، ولماذا يسعى أعضاؤها لتسليح أنفسهم»؟

وقد رد حسن البنا على السؤال الخير بكتاب جرىء قال فيه: أما أن الجمعية هى جمعية ثورية فدائية، ولماذا يسعى أعضاؤها لتسليح أنفسهم، فهو أنها جمعية إسلامية محمدية قرآنية تنهج نهج القرآن الكريم، فهو دعامتها وعمدتها، وتسلك مسلك النبى العظيم ــ صلى الله عليه وسلم ــ وهو أمامها وقدوتها ولا تحيد عما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله والسلف الصالح قيد شعرة. ولا ننكر بل نجهز بأننا نسعى لتسليح الأمة كلها وليس ذلك من عندنا ولكنه أمر الله أنزل إلينا، وفريضته التى فرضها علينا». وبعد أن أستدل الشيخ حسن البنا بآيات من القرآن الكريم قال: «ولكن الإخوان المسلمين حين يعلنون هذا الاستعداد يعلمون فى وضح النهار وضوء الصباح، ويقولون ما يقولون فى خطبهم الجامعة ومحاضرتهم العامة ومؤتمراتهم، ويأتون البيوت من أبوابها، فيطالبون الحكومة بأن ترخص بحمل السلاح والتدريب عليه للموظفين الشبان والطلبة الكبار والمثقفين من الناس وتعمل ما استطاعت لتقوية الجيش، وتبث روح التطوع للجندية فى نفوس الشعب بأسره وذلك هو تسليح الإخوان المسلمين (٢٩).

وقد شهدت تلك الفترة من أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات نمواً كبيراً فى إعداد شعب وأعضاء الجماعة بشكل لم يسبق له مثيل ، مستفيدين فى ذلك من موقف أحزاب الأقلية والملك المعادى للوفد، وفى افتتاحية العدد الأول من مجلة النذير التى صدرت فى ذلك الوقت يقول حسن البنا: أن الجماعة انتشرت وبلغ عدد شعبها ثلاثمائة شعبة، وإنها ستنتقل «من دعوة الكلام وحده إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال» ثم حدد منهجه بأنه سيبدأ بتوجيه دعوته إلى قادة البلد ورجال السياسة والحكم والأحزاب، ووجه حديثه للإخوان بقوله إنهم لم يكونوا فى الماضى يخاصمون أى حزب أو هيئة ولا ينضمون إليه، أما الآن فلن يكون هذا الموقف السلبى هو الموقف المناسب بل «ستخاصمون هؤلاء جميعا (الأحزاب ورجال السياسة) فى الحكم وخارجه خصومة شديدة لديدة إن لم يستجيبوا لكم..» ثم اختتم حديثه بقوله «إن لنا فى جلالة الملك المسلم أيده الله أملا» (٣٠).

وقد كان للمناخ العسكرى الذى أشعلته الحرب العالمية الثانية أثره الكبير على نمو الجماعة وروحها العسكرية، وجهازها الخاص، كما كان له أكبر الأثر فى حصول الجماعة على ترسانة ضخمة من الأسلحة، وخاصة وأن أحزاب الأقلية التى حكمت معظم سنى الحرب لم تكن

ترى فى الجماعة خصما يخشى بأسه، ومن هنا فقد تغاضت تلك الحكومات عن ذلك النمو الكبير فى الإمكانيات العسكرية للجماعة.

وقد جاءت الاستعدادات لحرب فلسطين لتزيد من القدرات العسكرية لجماعة الإخوان المسلمين .. إذ لم يكن هناك من يستطيع التصدى لأى قوة تسعى للتسليح والتدريب من أجل مقاومة العصابات الصهيونية فى فلسطين، وخاصة بعد ما اتضح ذلك التنسيق بين الإنجليز واليهود من أجل أن يترك الإنجليز فلسطين ويعلنوا جلاءهم عنها بعد أن يكون اليهود قد وصلوا إلى درجة من الاستعداد تمكنهم من السيطرة عليها. وقد شجعت الحكومات العربية معظم القوى القادرة على حمل السلاح لمواجهة تلك المؤامرة كما شجعتها أيضا جامعة الدول العربية الوليدة، والتى رأت فى حماس تلك الجماعات الشعبية عاملا أساسيا فى حفز طاقات وهمم الحكومات التى لم تكن تدرك حقيقة خطر تلك المؤامرة على فلسطين.

أما على الصعيد الداخلى فقد بدأت الخلافات تبدو واضحة بين أعضاء الجماعة حول الموقف من القضية الوطنية. فلم يكن المتحمسون من الشباب يستطيع أن يختلف عن الركب الوطنى المطالب بالجلاء التام مهما كان الأمر، بينما كان لشيوخ الجماعة وعلى رأسهم حسن

البنا حساباتهم الخاصة تلك الخلافات التى أسفرت عن انشقاق آخر فى الجماعة حين خرج منها أحد أهم كوادرها ــ أحمد السكرى ــ الذى كان يرى فى التحالف مع الوفد أمراً ضرورياً، حيث يمكن لجماعة الإخوان المسلمين أن تصبح قوة ذات شأن أكبر فى مصر فى حالة واحدة هى: أن تدخل فى وحدة عضوية مع الوفد. وأنه إذا أرادت الجماعة أن تمارس وجوداً انتخابيا ذا ثقل، أو تمسك بالسلطة فعليها أن تعمل من خلال الوفد أو تستند إليه.

وقد تصور السكرى دور الإخوان المسلمين على أن يحقق التكامل الروحى للوفد كذلك رأى فى نفسه الزعيم السياسى للإخوان المسلمين، بينما رأى فى حسن البنا مرشدهم الروحى، حيث يعلمون جميعا كجزء من وحدة لا تقاوم، باعتبارهما معا حزبى الشعب، كما اعترض السكرى على سيطرة البنا المطلقة على الجماعة وتحكمه التعسفى فى مصيرها السياسى.

وفى خلال عام ١٩٤٦، كان الخلاف بينه وبين الشيخ حسن البنا مكتوباً لايعرفه إلا الخاصة، ولكنه تفجر فى ربيع العام الثانى وأسفر عن طرد السكرى من الجماعة [٣١].

ورغم ذلك فلم يكن بمقدور الجماعة أن تظل بعيدا عن معترك النضال ضد الإنجليز حيث كان الشباب المصرى يجرفه الحماس الوطنى ويجذبه العمل السرى للنضال ضد الإنجليز. وفى شهر يوليو سنة ١٩٤٦ ارتكبت أربعة حوادث ضد الجنود البريطانيين باستخدام القنابل والمسدسات أسفرت عن إصابة ١٢٨ شخصاً، وقبض على أحد عشر متهماً، جرت محاكمتهم أمام محكمة مشكلة برياسة القاضى أحمد الخازندار الذى أصدر على المتهمين أحكاماً قاسية تراوحت بين العشر والثلاث سنوات .. ولكن بعد ثمانية شهور من الحكم (٢٢ مارس ١٩٤٨) قتل أحمد الخازندار بواسطة اثنين من شباب الإخوان المسلمين انتقاما للحكم الذى أصدره فى قضية القنابل [٣٢] ضد الإنجليز وضد التجمعات اليهودية فى مصر. وشهدت أنحاء مختلفة من البلاد الكثير من الانفجارات التى دبرها أعضاء النظام الخاص والتى استهدفت محلات اليهود مثل محلات أركو وشيكوريل وداود عدس وبنزايون وجاتينيو وكان أقسى الانفجارات وأشدها ضرراً ما وقع بشركة الإعلانات الشرقية مما ترتب عليه تصدع وتخريب جميع العمارات والمنازل والحوانيت فى مكان الحادث والمناطق المجاورة [٣٣] إزاء تلك الأحداث كان لابد لحكومة النقراشى باشا أن تسعى إلى عمل حاسم، فقد أصبح خوف القصر والحكومة من تزايد قوة الإخوان المسلمين فى الحياة

السياسية حقيقة واقعة، ففى ذلك الحين كان القصر بدا يحس بأن قوة الإخوان المسلمين قد تزايدت إلى الحد الذى لم يعد يمكنه السيطرة عليها، وأن سماحة لها بالنمو إلى مالا نهاية، سوف يجعله فى النهاية أول ضحاياها. بل لقد شعر بأنه فى رغبته فى ضرب الوفد قد ساعد على تنمية قوة هى أخطر بكثير من الوفد. فالوفد فى النهاية الأمر هو حزب ليبرالى لا يلجأ إلى الأساليب الفاشية فى التعامل مع الخصوم، أما الإخوان فإن استخدامهم لهذه الوسائل لا حدود لها. وفى حالة الاحتكام إلى الأمة مرة أخرى فإن القصر يمكنه التغلب على الوفد بتزييف الانتخابات كما فعل مرارا، ولكن بالنسبة لقوة مسلحة كقوة الإخوان المسلمين، فإن استخدام التزييف سوف يؤدى إلى صدام وكارثة، وعلى هذا النحو سوف يستبدل القصر بخصم مجرد من السلاح مثل الوفد خصما مدججا بالسلاح مثل جماعة الإخوان. ومن هنا باتت مهددة فى هيمنتها وقدرتها على ضبط الشارع المصرى فى ذلك الوقت العصيب ـ تطارد أعضاء النظام الخاص وتسعى للقبض عليهم وفى آواخر عام ١٩٤٨، قامت بإلقاء القبض على مجموعة منهم تقوم بالتدريب على استخدام السلاح فى المقطم، وخلال الفترة نفسها اكتشفت مخبأ للأسلحة والمعدات فى الإسماعيلية فى عزبة الشيخ محمد فرغلى قائد كتائب

الإخوان فى فلسطين وفى الخامس عشر من نوفمبر من نفس العام ضبطت الحكومة بوسط القاهرة سيارة جيب محملة بالأسلحة وكثيراً من الوثائق التى تحتوى على الكثير من تفاصيل النظام الخاص بالأضافة إلى أكثر من ثلاثين شخصاً من أفراد ذلك النظام.

وفى ٢٨ نوفمبر ألقى القبض على الشيخ حسن البنا، غير أنه سرعان ماأطلق سراحه ليبدأ سعيًا حثيثًا لتخفيف حدة التوتر بين الحكومة والجماعة، إلا أن الأحداث كانت تسير بوتيره أسرع بكثير.

ففى الرابع من ديسمبر أدت القلاقل الواسعة الناطقة فى الجامعة بسبب المحادثات المقترحة بشأن الهدنة فى حرب فلسطين إلى خروج البوليس بكامل قوته وعلى رأسه حكمدار القاهرة سليم زكى الذى يبغضه الوطنيون، وخلال معركة ساخنة مع الطلاب الذين تمركزوا فى فناء كلية الطب وأخذوا يقذفون البوليس بكل ما تطوله أيديهم بما فى ذلك المتفجرات التى انفجرت إحداها فى سليم زكى فلقى مصرعه. وقد اتهم الإخوان المسلمون بقتله وبعد صدور الاتهام، صدر الأمر بإغلاق صحيفة الجماعة، وفى السادس من ديسمبر كان قد اتضح بالفعل ما تدبر له الحكومة وبذل حسن البنا جهداً مستميتاً لكى يسبق الحوادث.

وفى مساء يوم ٨ ديسمبر وبينما كان البنا وعديد من أعضاء الجماعة ينتظرون نتيجة اتصالاتهم فى المركز العام، إذاع الراديو نبأ الأمر الصادر من وزارة الداخلية «بحل جماعة الإخوان المسلمين» بكل فروعها فى عرض البلاد وطولها. وفى الحال أحاط البوليس بالمركز العام واعتقل كل من فيه باستثناء حسن البنا، ووضعت الحكومة يدها على أموال الجماعة وممتلكاتها.

واستمرت الحكومة فى عمليات القبض على أعضاء الجماعة، وأعضاء التنظيم الخاص، حتى جعلت البنا وحيداً، وفوضت تماما شبكة الاتصالات القائمة فى التنظيم، كما فوضت بالتالى كل وسائل الانضباط، وفى ٢٨ ديسمبر وقع ماكان فى الحسبان ففى اللحظة التى كان النقراشى يدخل فيها وزارة الداخلية تقدم منه شاب يرتدى زى ضابط شرطة وأدى له التحية العسكرية وأطلق عليه الرصاص، ومالبث أن مات النقراشى بعدها بدقائق معدودة.

وكان القاتل عبد المجيد أحمد حسن شابا فى الثالثة والعشرين من عمره فى السنة الثالثة بكلية الطب البيطرى وعضوا فى الجماعة منذ عام ١٩٤٤ (٣٤).

وفى جنازة النقراشى تصاعدت صيحات أتباعه الغاضبة مهددة متوعدة ومطالبة بالموت لحسن البنا.

وحاول البنا التوسط لدى رئيس الحكومة إبراهيم عبد الهادى الذى خلف النقراشى وعرض عليه معاونة الحكومة فى استعادة النظام والأمن فى مقابل عودة الجماعة إلى الشريعة والإفراج عن المعتقلين من أعضائها على أن رئيس الوزراء لم يقتنع بمنطق البنا ولم يوافق على الإفراج عن المعتقلين.

ومع حدوث المزيد من الانفجارات أصدر حسن البنا بياناً اتهم فيه مرتكبى تلك الانفجارات بأنهم «ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين».

وعندما فقد البنا الأمل فى عقد تسوية مع الحكومة، كتب كراسة صغيرة بعنوان «القول الفصل» وزعت سرا يستنكر فيها قرار الحل، كما استعرض فيها رواية الإخوان الخاصة لما حدث لهم خلال تلك الفترة.

وفى وقت متأخر بعد ظهر يوم ١٢ فبراير سنة ١٩٤٩ دعى حسن البنا، على نحو غامض ـ كما يرى د. ميشيل ـ إلى لقاء بالمركز العام لجمعية الشبان المسلمين، وأطلق عليه الرصاص وهو فى الطريق

خارجا من المبنى، ومات بعد دقائق قليلة فى أحدى المستشفيات القريبة(٣٥).

وهكذا أسدل الستار على صفحة من أشد صفحات تاريخنا الحديث دموية وعنفا.

مع ثورة يوليو من التعاون إلى الصدام :

كان من الطبيعى بعد اغتيال المرشد العام فى فبراير سنة ١٩٤٩ أن تستشعر الجماعة اليتم وأن تظهر الخلافات بين أعضائها وقادتها حول الأهداف السياسية ومناهج العمل، وما دام لم تتبلور داخل الجماعة تيارات سياسية محددة فى حياة الشيخ البنا ولم يكن من المقدور أن تتبلور سريعا بعد وفاته، ما دام ذلك، فقد كان طبيعيًا أن تمتزج الخلافات السياسية بالأطماع الفردية ورغبات الوصول إلى الزعامة.

ولم تفقد الجماعة باغتيال حسن البنا منظمها فقط، بل فقدت مفكرها وراسم سياستها، ومحدد أهدافها، فقدت مهديها ومرشدها بالتعبير السلفى. وبعد وفاة البنا ظهرت تجمعات ثلاث داخل الجماعة: أحدها محافظ على رأسه عبد الرحمن البنا، والثانى متطرف على رأسه صالح

عشماوى والثالث معتدل على رأسه حسين كمال الدين وأحمد حسن الباقورى.

وكانت مجموعة الوسط المعتدلة هى المجموعة ذات الثقل الأكبر فعملت على اختيار مرشد عام يتفق هواه مع سياستها.

وفى سنة ١٩٥٠ اختير صالح عشماوى وكان رئيس تحرير صحيفة الدعوة الإخوانية للإشراف على الجماعة باعتباره نائبًا للمرشد العام(٣٦).

ولم يكن من الممكن حسم الخلاف بين الاتجاهات الثلاثة المختلفة داخل الجماعة دون تعريض وحدة الجماعة للحظر، وظل الوضع معلقا حتى تغير كثير من الظروف المحيطة بالجماعة أدت إلى التطورات التى حدثت فيما بعد.

وأهم تلك التغيرات عودة الوفد إلى الحكم منذ يناير سنة ١٩٥٠ وهو يزعم إلغاء معاهدة ١٩٣٦ مع إنجلترا، مما قد يثير الكثير من المشاكل والقلاقل الداخلية، ومن هنا راح الملك يبحث عن حليف يستطيع الاعتماد عليه فى صراعه مع الوفد، وظن الملك أن جماعة الإخوان

المسلمين التى أثخنتها الجراح تستطيع لعب ذلك الدور، بشرط أن تؤكد حسن نواياها، باختيار مرشد معتدل، واتجهت الأنظار إلى المستشار حسن الهضيبى وهو قاض يتميز بالحصافة والإعتدال فضلا عن أنه متزوج من شقيقة ناظر الخاصة الملكية وتربطه علاقات شخصية وعائليه وثيقة ببعض العائلات الثرية المقربة من الملك.

وصافح قادة الإخوان يد الملك الممدودة لهم بأن وافقوا على اختيار الهضيبى زعيماً لهم ومرشداً.

وقبل أن يلغى قرار حل الجماعة وتعود إلى الوجود المشروع أذنت الحكومة لها بعقد هيئتها التأسيسية فاختارت الهضيبى مرشدا عاما لها، ووافق هو بعد إظهار التردد وبعد الإلحاح عليه فى القبول، ولكنه استأجل الهيئة فى إذاعة الخبر حتى يتمكن من تقديم استقالته من منصبه القضائى، ثم قبلت الحكومة استقالته وألغى قرار حل الجماعة ونشر خبر التعيين فى أكتوبر ١٩٥١ .

كان حسن الهضيبى مستشاراً عمل بالقضاء نحو سبع وعشرين سنة، واتصل بالشيخ البنا حوالى سنة ١٩٤٢ وبقيت علاقته به حتى وفاة الشيخ، وعرفت له بعض كتابات فى صحيفة الإخوان «المسلمون» ولكنه

لم يكن عضواً بمكتب الإرشاد ولا بالجمعية التأسيسية المكونة من مائة وخمسين عضواً، فلم يتول فى الجماعة عملاً تنظيمياً ولاشعبياً ولا كان وجهاً معروفاً مشهوراً لدى جماهير الإخوان. وكان من عادة الشيخ البنا أن ينشئ علاقات مستورة مع بعض العناصر، يستهدف من كتمانها وتأمينهم وتأمين وظائفهم وأن يستمد منهم العون، كما يستهدف ربط الأعضاء شخصيا به وأن يكون فى خفاء بعض علاقاته خفاء لبعض جوانب شخصيته عن الآخرين وخفاء لبعض مصادر قدرته ومصادرمعرفته، وكان الهضيبى فى عام ١٩٥٠ قد شارف الستين من عمره وأصيب بمرض أنهك صحته وذاكرته، كما كان رؤيته تقليدية محافظة غير متمرسة فى العمل السياسى بعيدة عن أمواجه، ولكنه كان يتصف بالطيبة وحسن السمعة (٣٧).

غير أن الأمور لم تستقر كما قدر لها الملك إذ سرعان ما احترقت القاهرة بعد أن أعلن الوفد فى أكتوبر سنة ١٩٥١ إلغاء معاهدة سنة ١٩٣٦ مع إنجلترا وأصبحت البلاد وكأنها فى حالة حرب حقيقية بتأثير الروح الوطنية التى أشعلها إلغاء المعاهدة.

وجاء حريق القاهرة ليضع حداً لتلك الاضطرابات فأقال الملك فى اليوم التالى للحريق ٢٦ يناير سنة ١٩٥٢ حكومة الوفد، وعلى مدى

ستة أشهر تعاقب على حكم مصر أربعة حكومات وفي ليلة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ استولى تنظيم الضباط الأحرار على السلطة وقام بطرد الملك بعد ثلاثة أيام ودخل تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في طور جديد.

والواقع أن علاقة تنظيم الضباط الأحرار بالإخوان المسلمين لم تكن وليدة أحداث الثورة والاستيلاء على السلطة، ولكنها كانت علاقة قديمة تعود لسنوات طويلة مضت وقد شهدنا من قبل أن حسن البنا كان حريصاً على ضم بعض الضابط لجماعته، كما كان بالتنظيم الخاص شعبة خاصة للضباط من القوات المسلحة.

ويرى بعض الباحثين أن العلاقة بين الضباط الأحرار والإخوان المسلمين تعود إلى سنة ١٩٤٢ في ظل ثورة الحماس الوطني التي صاحبت الحرب العالمية الثانية، حيث كانت الهزائم المتتالية للإنجليز على يد الألمان مما يبعث الأمل في نفوس كثير من الوطنيين بزوال الاستعمار الإنجليزي الذي استمر أكثر من ستين عاماً – في ذلك الحين – وقد نشطت بعض تجمعات الضباط التي تزعمها عزيز المصري وضمت السادات وعبد المنعم عبد الرؤوف في الاتصال بالألمان من ناحية وبعض القوى الداخلية ومنها جماعة الإخوان المسلمين من ناحية

ثانية، وهنا أصبح عبدالمنعم عبد الرؤوف ضابط الاتصال الأساسى بين الجيش والإخوان وقد نجح الإخوان فى تجنيده وأصبح عضواً عاملاً بالجماعة وقد لعب دوراً بالغ الأهمية فى تاريخها، فقد كان يقوم بدور المبعوث الأساسى لتيار السخط فى الجيش، وكان يتولى إحضار الضابط إلى مقر الجماعة للاستماع إلى حسن البنا ثم بعد ذلك للقاءات خاصة بينه وبينهم، ونتيجة لهذا اكتسب وضعاً قيادياً فى صفوف تيار السخط الرئيسى فى الجيش والذى بلغ ذروته فى ثورة سنة ١٩٥٢ .

كما يذكر أن السادات قد ألتقى بحسن البنا أكثر من مرة سنة ١٩٤٢ حيث أدلى إليه بكل مايستطيع أن يقول حول مجموعة الجيش وحول عملها [٣٨] .

وفى ظل الحرب التى شنتها الحكومة على جماعة الإخوان المسلمين بعد حرب فلسطين وما أشيع عن أن هناك تنسيقاً يجرى بين بعض ضباط الجيش وبين رجال الإخوان استدعى جمال عبد الناصر إلى مكتب رئيس الوزراء حيث اتهم بأنه قام بتدريب مجموعات من الإخوان على حمل السلاح لكن عبد الناصر أنكر ذلك واستطرد عبدالناصر بأن بعض المصريين يفضلون السعديين، وبعضهم يفضل الوفديين والبعض الآخر يفضل الإخوان، وأنا من هؤلاء الآخريين، وانتهت المقابلة ورئيس الوزراء غير راض عنها [٣٩] .

وقد جرى التعاون بين المجموعة الشابة من الإخوان وبين الضباط الأحـرار أثناء حـريق القـاهرة يوم ٢٦ يناير ١٩٥٢، حين اتصل عبدالناصر بصالح أبو رقيق أحد زعماء الإخوان لإبلاغه بأنه سوف يجرى تفتيش مكاتب الضباط فى المعسكرات حيث توجد أسلحة مخبأة، وطلب المساعدة فى نقل هذه الأسلحة. فأرسل عربات لنقلها سارت بها وسط شـوارع القـاهرة المحـتـرقـة، ووضـعت فى جـراج بيت حـسن العشماوى، ثم نقلت إلى عزبته فى مديرية الشرقية.

وقـد كـان من خـلال هذه الصلة بين صـالح أبو رقـيق وحـسن العشماوى وبين تنظيم الضباط الأحرار، أن قبل الإخوان مساندة حركة الضباط الثورة وكان الرأى منقسما داخل الجامعة تجاه هذه المسألة. وكما يقول حسن العشماوى: «فإن بعض الزملاء ـ الذين لم نسمع لهم يومئذ! ـ رفضوا إلى آخر لحظة قيام الجيش بحركة عسكرية كخطوة نحو الثورة العامة، لأنهم لا يثقون فى حركات الجيوش، أما المتحمسون منا ومن غيرنا، المؤملون كثيرا فى مستقبل الحرية، فلم يستمعوا إلى الزملاء الذين أشرت إليهم، ورأوا مخاطر مشاركة العسكريين فى الثورة أهون من بقاء النظام القائم فى مصر.

وكان صالح أبو رقيق أول من علم بميعاد الثورة قبل وقوعها، ففى صباح اليوم السابق على الثورة مباشرة ـ كما يقول كمال الدين حسين: «ذهبنا الرئيس الرحل (عبد الناصر) وأنا إلى السيد صالح أبو رقيق، وكان من قادة الإخوان المسلمين، وأخطرناه حسب اتفاقنا المسبق بموعد الثورة، بهدف كسب تأييدهم لثورتنا. كما اتفقنا معه على أن تقوم قوات من متطوعى الإخوان بالمعاونة مع وحدات الجيش للسيطرة على طريق السويس، لصد أى هجوم إنجليزى محتمل أن يتحرك نحو القاهرة، صباح يوم الثورة، وقد اتصل صالح أبو رقيق بالهضيبى فى الأسكندرية ـــ حسب قوله له ـــ وحصل على موافقته على مساندة الحركة وبذلك بدأت صفحة جديدة فى تاريخ الإخوان [٤٠].

وقد سارع الاخوان فى يوم أول أغسطس إلى إصدار بيان عن الإصلاح المنشود فى العهد الجديد، هاجموا فيه الحياة النيابية السابقة هجوماً شديداً، وأعلنوا أن التجارب الدستورية التى سلفت دون استثناء «لم تقدم نيابة صالحة ولاتمثيلا صحيحاً» !، وإن الحياة البرلمانية «فى كافة العهود الحزينة»! «انتهت إلى أن أصبحت أداة تعطى شهوات الحكام ومظالم السلطان صيغة قانونية». ومع أنهم طالبوا بإلغاء الأحكام العرفية وسائر القوانين الرجعية المنافية للحريات، إلا أنهم اعتبروا

دستور ١٩٢٣ لا وجود له من ناحية الواقع ولا من ناحية الفقه»، وطالبوا بإسقاطه، والمسارعة بعقد جمعية تأسيسية لوضع دستور جديد «يستمد مبادئه من مبادئ الإسلام الرشيدة فى كافة شئون الحياة».

وبعد أسبوع واحد من هذا البيان، كان سيد قطب يوجه رسالة أخرى فى جريدة الأخبار إلى اللواء محمد نجيب، يطالب فيها بإقامة «دكتاتورية عادلة نظيفة»، وقصر الحرية السياسية على «الشرفاء» فقط، وحرمان «الملوثين». وكانت حجته أن الشعب قد احتمل «ديكتاتورية طاغية باغية شريرة مريضة مدى خمسة عشر عاما أو تزيد أفلا يحتمل ديكتاتورية عادلة نظيفة ستة شهور؟»، ولم يذكر سيد قطب بطبيعة الحال دور الإخوان فى التحالف مع تلك الدكتاتورية الطاغية الشريرة المريضة! [٤١].

غير أن الخلافات سرعان ما بدأت تظهر بين الإخوان والثورة مع تطبيق قانون الإصلاح الزراعى سبتمبر ١٩٥٢ حيث رأى الإخوان أن خمسمائة فدان مساحة معقولة كحد أقصى للملكية الزراعية، بينما رأت الثورة ألا يزيد ذلك الحد عن مائتى فدان، ومع ذلك حرصت حكومة الثورة على رد الجميل للإخوان عندما استثنتهم من قرار حل الأحزاب السياسية القديمة، وطرحت عليهم إما البقاء كجمعية غير سياسية

تمارس نشاط دينى واجتماعى وخيرى، أو التقدم بإخطار جديد كهيئة سياسية، واختلف الإخوان فيما بينهم غير أنهم اضطروا إلى الموافقة على رأى المرشد حسن الهضيبى الذى قرر إخطار الحكومة بتكوين هيئة سياسية من بعض أعضاء الإخوان مع بقاء الجماعة كجماعة دينية.

غير أن تطور الأحداث أخذ ينذر باستمرار الخلافات بين الإخوان والضباط الأحرار، فبعد قليل من قيام الثورة أطاح مجلس قيادة الثورة بوزارة على ماهر وأسند رئاسة الوزارة إلى اللواء محمد نجيب، كما قرر المجلس اشتراك الإخوان فى الوزارة الجديدة بترشيح ثلاثة وزراء لها.

وعندما ناقش مكتب الإرشاد عرض مجلس قيادة الثورة، استقر الأمر على رفض قبول مبدأ التعيين كوزراء، ورأى أعضاء مكتب الإرشاد أن القرارات حين تصدر بأغلبية أصوات الأعضاء، سيضطر الإخوان المسلمون إلى وضع سلطة القرار فى يد الضباط، ويعطى الثورة لونا إسلاميًا خاصًا، ويحمل الإخوان أخطأ الثورة وأوزارها. وهكذا رفض مكتب الإرشاد التعاون مع ثورة يوليو فى أول مواجهة علنية بينهما، وعندما أعلن مجلس قيادة الثورة تعيينه للشيخ أحمد حسن الباقورى ـ أحد أبرز أعضاء مكتب الإرشاد ـ فى الوزارة الجديدة، سارع ذلك المكتب بفصله من الجماعة.

وسارت الأمور بين مجلس قيادة الثورة وبين الإخوان فى طريق الصدام الحتمى وخاصة حين طلب المرشد العام من الضباط ضرورة عرض القرارت التى ينتهون إليها على مكتب الإرشاد ليوافق عليها أو يطلب تعديلها، ورأى مجلس قيادة الثورة فى ذلك وصاية كاملة على الثورة.

وسرعان ما أصدر مجلس قيادة الثورة قرار بحل جماعة الإخوان المسلمين واعتبرها حزباً سياسياً تخضع لقانون الأحزاب وذلك فى ١٤ يناير سنة ١٩٥٤، كما قام مجلس قيادة الثورة بالقبض على معظم قيادات جماعة الإخوان المسلمين وعلى رأسهم المرشد العام حسن الهضيبى، ورغم ذلك فقد استمرت الاتصالات فى محاولة للوصول إلى حل وسط يسمح بالتعاون بين الإخوان والثورة، وتعود الجماعة إلى العمل العلنى ويلغى قرار حلها، غير أن جمال عبد الناصر اشترط لذلك ثلاث شروط:

ـــ حل التنظيم السرى.

ـــ وقف نشاط الإخوان داخل صفوف الجيش والبوليس.

ـــ الابتعاد عن النشاط السياسى.

على أن الهضيبى من ناحيته قد طالب مجلس الثورة بمطالب منها: إعادة الحياة النيابية وإلغاء الإجراءات الاستثنائية والأحكام العريقة وإطلاق الحريات، على أن عبدالناصر كان يواجه الإخوان بأنهم إذا كانوا جادين فى دعوتهم إلى الحكم الديمقراطى فعليهم أولا حل جهازهم السرى الذى يتنافى وجوده مع الديمقراطية.

ومن جديد دبت الخلافات داخل الجماعة وظهر قسم يرى ضرورة الاستمرار فى تأييد الثورة وعلى رأسه البهى الخولى.

وقسم يرى أنه لا يمكن التعاون معها وخاصة بعد أن اختلفت وعودها معهم وعلى رأسه المرشد العام حسن الهضيبى، وقسم يحاول التوفيق بينهما وعلى رأسه محمد خميس حميده وكيل الإخوان.

واضطر الهضيبى إلى السفر إلى خارج البلاد ليفسح الطريق أمام دعاة التفاهم مع الثورة.

وفى يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٥٤، وقع عبد الناصر اتفاقية الجلاء مع الإنجليز تلك الإتفاقية التى رأى فيها الشعب إيذانا بعهد جديد من الحرية والتخلص من الاستعمار، ووجد فيها الإخوان المسلمون تفريطاً جسيماً

فى حقوق الوطن، وهاجمها حسن الهضيبى من سوريا، وعند عودته التفت حوله الجماهير الغاضبة وهى تهتف الموت للخونة. وقام مجلس الثورة بالقبض على العديد من أعضاء الجماعة من جديد، واضطر المرشد إلى الاختفاء وتبعه العديد من قيادات الجماعة.

وكان من المنطقى والحال كذلك أن يفقد الهضيبى قدرته على قيادة الجماعة سواء بقسمها العلنى أو بتنظيمها السرى.

ووجد بعض أعضاء التنظيم السرى أن الخروج من تلك الأزمات التى أحاطت بالجماعة لا يمكن أن يتحقق إلا بالتخلص من جمال عبدالناصر وفى مساء يوم ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٥٤، وبينما كان جمال عبدلناصر يلقى خطابه أمام حشد هائل من المواطنين عن كفاح مصر وكفاحه الوطنى ليعلن اكتمال هذا الكفاح باتفاقية الجلاء أطلقت عليه ثمانى رصاصات من أحد أعضاء الجهاز الخاص غير أنه لم يصب بسوء.

وقد وفرت تلك المحاولة لاغتيال الفرص الأكيدة للتخلص من جماعة الإخوان المسلمين. ففى التاسع من شهر ديسمبر التالى كان قد تم شنق ستة من الإخوان. وكان قد تم بالفعل اعتقال الآلاف من أعضاء الجماعة وأصبح التنظيم مقضياً عليه تماماً [٤٢].

وقد كانت السنوات الأولى لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ تنذر بدكتاتورية طاغية، عصفت بالدستور، والبرلمان، والأحزاب، واستخدمت أقصى الإجراءات الاستثنائية فى التعامل مع الخصوم السياسيين.

غير أنه فى السنوات التالية أخذ يتكشف تحت القشرة الدكتاتورية لثورة يوليو، والنظام الناصرى فيما بعد ـــ جوهر ثورى مستعر اتخذ شكل صدام مروع مع الإستعمار والإمبريالية، وكسر احتكار السلاح، ومقاومة باسلة ضد الأحلاف، وتأميم قناة السويس، وبرزت الحركة التحريرية العربية نحو لم يشهده تاريخ المنطقة من قبل، كما برزت حركة عدم الإنحياز واستدار النظام إلى الداخل لضرب الاستغلال بقرارات التأميم والانطلاق قدما فى ميدان التصنيع والبناء.

ومع هذا التحول الثورى العظيم، تغيرت مشاعر ومواقف القوى الديمقراطية التقدمية تجاه عبد الناصر، وحظى بتأييد هائل أعاد إلى الأذهان تأييد الجماهير لسعد زغلول ومصطفى النحاس، وتعدى هذا التأييد إلى الجماهير العربية على طول وعرض الساحة العربية.

ومع اطمئنان عبد الناصر إلى صلابة الجبهة الداخلية، أخذ يفرج تدريجيا عن الإخوان المعتقلين، ففى منتصف ١٩٥٦ أفرج عن أعداد

من المعتقلين الذين لم يحكم عليهم، وفى عام ١٩٦٠ بدأ بعض المحكوم عليهم بالسجن يخرجون بعد قضاء مدة العقوبة، وقد تكونت من بعضهم فيما بعد «مجموعات الخمسات» أى الذين قضوا فى السجن خمس سنوات. ثم حدثت إفراجات أخرى فى سنة ١٩٦١ إلى سنة ١٩٦٤، حين خرج جميع المحكوم عليهم، حتى هؤلاء الذين لم يكونوا قد أتمو بعد مدة العقوبة، وكان قد أفرج من قبل عن المرشد العام حسن الهضيبى وصدر له أمر بعفو صحى، وفى يناير ١٩٦٤ أفرج عن سيد قطب، بعفو صحى أيضا، ثم وضع قانون خاص للموظفين من الإخوان الذين فصلوا للعودة إلى وظائفهم.

وقد خرج الإخوان المسلمون من السجون والمعتقلات عاجزين تماما عن استيعاب التغييرات السياسية والاجتماعية التى حدثت أثناء محنتهم، أو فهم التحول الذى طرأ على القوى الوطنية والديمقراطية من موقف المعارضة والمقاومة لثورة يوليو فى ظل أزمات ١٩٥٤، إلى موقف التأييد والمساندة فى عام ١٩٦٤، وفى الوقت نفسه لم يستطيعوا إدراك التغيير الاجتماعى الكبير الذى وقع أثناء وجودهم فى السجون متمثلا فى تحرير جماهير غفيرة من الفلاحين والعمال بقوانين الإصلاح الزراعى والتأميم، ومجانية التعليم ... وغيرها، وإنما خرجوا تملأهم فكرة واحدة وهى الانتقام لما جرى للجماعة سنة ١٩٥٤ [٤٣].

وفى نهاية الخمسينيات، وبتأثير عوامل متعددة منها، التعذيب الذى لقيه الإخوان وأسرهم في سجون ومعتقلات النظام، فى نفس الوقت الذى راحت فيه الجماهير تلتف حول جمال عبد الناصر نظراً لنجاحاته المستمرة على المستوى الخارجى، أختمرت فى ذهن سيد قطب أفكاره عن تفكير المجتمع كله، حكاما ومحكومين، وراح يكتب رسائل التى طبعت بعد ذلك فى كتاب «معالم فى الطريق» وسنشير إليها فيما بعد.

المهم أنه بعد خروج سيد قطب من السجن عام ١٩٦٤ بعفو صحى، راحت تلتف حوله جماعات من شباب الإخوان الذين أفرج عنهم، أو الذين لم يكونوا معروفين حتى ذلك الوقت، ورأت الجماعات فى سيد زعيما ثوريا صلبا، يواجه بفكره صلابة النظام وقتها، بينما كانت أفكار الهضيبى تتسم بالمهادنة والمرونة مما أفقدها البريق الذى كان يبحث عنه هؤلاء الشباب.

وهكذا بدأ الإعداد لتنظيم ١٩٦٥، الذى تبنى أفكار سيد قطب الراديكالية، وراح يبحث فى كيفية الوسائل لتجد تلك الأفكار طريقها إلى التنفيذ العملى، وواجهت الجماعة الجديدة مشكلة أساسية تمثلت فى التساؤل عن الأمر لو تعرضت مجموعتهم للاعتقال ومروا بنفس التجارب المريرة التى سبق أن مروا بها فى الخمسينيات.

وهنا كان لابد من إعداد خطة لمواجهة تلك الظروف، وقد اعتمدت تلك الخطة على تدمير بعض المنشآت، واغتيال رؤوس النظام.

غير أن أمر التنظيم قد إنكشف وتم القبض مرة أخرى على سيد قطب وزملائه فى أغسطس ١٩٦٥ (٤٤)، ولم تمض على ذلك عدة أشهر حتى كان سيد قطب قد أعدم مع بعض زملائه، وبقى من بقى من أعضاء جماعته ليلقن جماعات جديدة من الشباب أفكاره حول تكفير الحاكم، وتكفير المجتمعات، ومن هؤلاء الشباب الذين اعتنقوا تلك الأفكار شكرى أحمد مصطفى الذى دخل السجن فى قضية الإخوان المسلمين سنة ١٩٦٥ ، وكان لا يزال طالبا بزراعة أسيوط،وضبط وهو يوزع منشورات، فقبض عليه، وانضم إلى مئات من الشباب، عاشوا تلك المحنة، وعرفوا وراء جدران الزنازين، الطريق إلى تكفير المسلمين، ووصفهم بالضلالة، ووصف المجتمع والسلطة بالجاهلية ماقبل الإسلام، أو أشد.

وخلال تلك السنوات عرفت أفكار وكتابات المودودى وسيد قطب طريقها إليه وإلى غيره من الشباب الذين اعتقلوا على زمة الإخوان المسلمين، مع أن بعضهم لم يكن عضواً فى الجماعة وعدد ليس بقليل منهم لم يتعرف عليها إلا داخل السجن، وفى السجن انضم شكرى

مصطفى إلى «جماعة المسلمين» وهى جماعة أسسها شاب ازهرى اسمه «على عبده إسماعيل» لتكون نواة المجتمع الإسلامى الجديد الذى سيقوم على أنقاض الكفر والجاهلية، وهو بذلك أول من أقام تنظيماً دينياً يبدأ أفراده بالعزلة عن المجتمع ومقاطعته، والهجرة بعيداً عن أعينه، فإذا تمكنوا من قوتهم أعلنوا الجهاد وسعوا إلى إسقاطه والسيطرة عليه أو تطهيره من الدنس وإقامة مجتمع العقيدة بدلا منه وإعادة الحكم فيه إلى الله [٤٥].

وخرج شكرى أحمد مصطفى من السجن ليكون فى أوائل السبعينيات أول تنظيم يتبنى فكر التفكير وهو تنظيم «جماعة المسلمين» الذى عرف باسم التكفير والهجرة، ومن بعده تنوعت تلك التنظيمات التى تتبنى العنف والتكفير منهجاً وسلوكاً إزاء السلطة والدولة والمجتمع.

وتتلخص أيديولوجية التكفير التى تبنتها تلك الجماعات فى أن العالم المعاصر يعيش اليوم فى جاهلية من ناحية الأصل التى تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، وتقوم هذه الجاهلية على أساس الاعتداء على سلطان الله على الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية حيث تستند إلى حاكمية البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، ومدلول الحاكمية لا ينحصر فى تلقى الشرائع القانونية من الله وحده،

والتحاكم إليها وحدها، وإنما تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية من اعتقاد وحكم وأخلاق وسلوك وفكر، كما أن الإسلام لا يقل أيضا فى الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة عن هذا التصور، فإما إسلام وإما جاهلية، وليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية يقبله الإسلام، فنظرة الإسلام واضحه فى أن الحق واحد لا يتعدد، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال، ولا شك أن وظيفة الإسلام هى إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية، وتولى هذه القيادة على منهجه الخاص لخير البشرية عن طريق رد البشرية إلى خالقها. فلن ينجى البشر من هذه الشقوة التى تعانيها إلاتلك النقلة الواسعة البعيدة عن منهج الخلق إلى منهج الخالق، ومن نظم البشر إلى نظام رب البشر، ومن أحكام العبيد إلى حكم رب العبيد.

ولكى يبدأ هذا البعث الإسلامى لابد من «طليعة» تعزم هذه العزمة وتمضى فى الطريق [٤٦] وتقدم التضحيات ما يتناسب ونبل الرسالة وجلال القصد وتسترخص فى سبيل غايتها المجيدة الجهد والدماء، دماءها ودماء الجميع.

وهكذا راحت شجرة العنف تضرب بجذورها وتلقى بثمارها المرة على الأرض الطيبة.

ثالثاً: التنظيم:

لم يكن الأستاذ حسن البنا ممن سبق لهم الانخراط فى العمل السياسى فى صفوف أى من الأحزاب السياسية التى شهدتها مصر بعد ثورة ١٩١٩، كالوفد، والأحرار الدستوريين، والوطنى وغيرها كما لم يكن ممن يهتمون اهتماما كبيراً بالحياة السياسية فى مصر، حيث أعتبر أن الأحزاب كلها مصدر شر كبير فى مصر، هذا فضلا عن صغر سنه (٢٢سنة) حين إنشاء جماعة الإخوان المسلمين مما انعكس على قلة حصيلته الثقافية والسياسية.

ومن هنا فلم يهتم حسن البنا بوضع تصور تنظيمى لجماعته يحدد كيفية سير الأمور فيها، وكيفية إدارتها ،وقيادتها، والمسئوليات المختلفة لأعضائها، وإنما سارت أمور التنظيم داخل جماعة الإخوان المسلمين على أساس غير محدد فى بداية الأمر.

ونستطيع أن نحدد أهم ملمحين من الملامح التنظيمية للجماعة صحبتها منذ بدايتها حتى حلها ١٩٥٤، وهما:

أولا: أن نشأة التنظيم وتطوره ووظائفه أتى كاستجابة مباشرة للتغيرات الخارجية والداخلية التى واجهتها الجماعة والتحديات التى تفرض نفسها عليها، والأخطار التى تتهددها.

ثانيــــا: التركيز الشديد للمسئوليات والسلطات في يد مؤسسها وزعيمها، وهيمنته الشديدة على سائر مهام ووظائف الجماعة، تلك الهيمنة التى ظلت هى السمة الغالبة لدور الأستاذ حسن البنا داخل الجماعة، على الرغم من التطورات التى أدخلت على التنظيم، ساعده فى ذلك ما أحاط به من توقير وإجلال وقدرات شخصية متميزة.،وهو الأمر الذى كان كثيرا مايهدد وحدة الجماعة بعد إغتياله سنة١٩٤٩ .

ولقد ظهرت الحاجة إلى وجود تنظيم واضح للجماعة، وتحديد للمسئوليات داخلها فى أول مؤتمر عام لها سنة ١٩٣٣ والذى عقد بالإسماعلية وقرر اختيار الأستاذ حسن البنا كمرشدٍ عامٍ، ومكتب للإرشاد مكون من ١١ عضواً، تولى بعضهم مسئولية السكرتارية وأمانة الصندوق، وإدارة شئون الجريدة.

وفى المؤتمر الثالث الذى عقد سنة ١٩٣٥ تطور الهيكل التنظيمى للجماعة واتخذ شكلا هرمياً على قمته المرشد العام ويليه فى التسلسل

مكتب الإرشاد العام وتختاره الهيئة التأسيسية (المكونة من مندوبى المناطق) ثم المكاتب الإدارية يليها المناطق التى تنقسم إلى عدة أقسام تنقسم بدورها إلى عدة شعب وتنقسم الشعبة إلى أسر تتكون كل منها من عدة أفراد يرأسهم نقيب، وبذلك تشكل الأسرة الوحدة الأساسية للتنظيم والجماعة [٤٧].

وقد لعب المؤتمر الثالث ١٩٣٥ دوراً مهماً فى استكمال التشكيلات للجماعة حيث حدد الهيئات الإدارية على النحو التالى:

١ ـ فضيلة الأستاذ المرشد العام.

٢ ـ مكتب الإرشاد العام.

٣ ـ مجلس الشورى العام الذى يتكون من نواب المناطق.

٤ ـ نواب المناطق والأقسام.

٥ ـ نواب الفروع.

٦ ـ مجلس الشورى المركزية

٧ ـ مؤتمرات المناطق

٨ ـ مندوبى المكتب

٩ ـ فرق الرحلات

١٠ـ فرق الأخوات، وسنعود إليهما فيما بعد.

وقد ترك المجتمعون لفضيلة المرشد العام تحديد مهمة كل هيئة من هذه الهيئات ووضع البيان الذى يوضح ذلك التحديد.

وبذلك يكون المؤتمر الثالث قد تنازل عن سلطاته للمرشد العام فهو الذى يختار أعضاء مجلس الشورى العام، الذى عليه أن يختار المرشد العام ومكتب الإرشاد العام، وحسن البنا نفسه هو الذى يحدد مهامه(٤٨).

وقد طرأت تطورات على الهيكل الإدارى للجماعة، أملتها ظروف الجماعة حيث صدر قانون أساسى وافقت عليه الجمعية العمومية للإخوان المسلمين سنة١٩٤٥ ثم عدل هذا النظام بإقتراح المرشد العام ١٩٤٨.

وقد جاء فى هذه اللائحة حول وظائف المرشد وسلطاته:

«المرشد العام للإخوان المسلمين، هو الرئيس العام للهيئة ولمكتب الإرشاد وللهيئة التأسيسية، ويشترط فيمن يختار مرشدا عاما أن تتوفر فيه شروط منها: أن يكون من أعضاء الهيئة التأسيسية وقد مضى على اتصاله بها خمس سنوات، وألايقل سنه عن ثلاثين سنة هلالية، وأن تتوافر الصفات العلمية والخلقية والعلمية التى تؤهل لذلك.

وينتخب المرشد من بين أعضاء الهيئة التأسيسية فى اجتماع يحضره على الأقل أربعة أخماس أعضاء هذه الهيئة، ويجب أن يكون حائزا لثلاثة أرباع أصوات الحاضرين، ويقسم المرشد أمام الهيئة التأسيية قسما نصه «أقسم بالله العظيم أن أكون حارسا أمينا لمبادئ الإخوان المسلمين ونظامهم الأساسى وألا أجعل مهمتى سبيلا إلى منفعة شخصية وأن أتحرى فى عملى وإرشادى مصلحة الجماعة وفق الكتاب والسنة، وأن أتقبل كل اقتراح أو رأى أو نصيحة من أى شخص بقبول حسن وأن أعمل على تنفيذه متى كان حقا، وأشهد الله على ذلك»، ويلاحظ أن هذا القسم لم يقيد المرشد العام برأى مكتب الإرشاد أو الهيئة التأسيسية بل أطلق له حرية التصرف والأخذ بالنصيحة حسب مايراه.

كما نصت اللائحة أن يستقبل المرشد من عمله الخاص ويتفرغ للمهمة التى اختيرت لها، كما لا يصح له بشخصه أو بصفته أن يساهم فى شركات أو أعمال اقتصادية، على أن يكون له الحق فى مزاولة الأعمال العلمية والأدبية بموافقة مكتب الإرشاد. على أن يقوم المركز العام بنفقات المرشد. ويقوم المرشد العام بمهمته مدى حياته (٤٩).

أما بالنسبة للعضوية الأساسية فى الجماعة فلم يكن لها نظام محدد أو شروط دقيقة، بل كان اختيار الأعضاء الجدد وتجنيدهم أمراً شائعًا بين جميع الأفراد القدامى، وكان الأستاذ حسن البنا نفسه يقوم بتجنيد الكثير من الأعضاء حيث كان يقوم بإلقاء الخطب والدروس، وبعد انتهائها يستبقى من توسم فيهم الخير والرغبة فى الانضمام للجماعة، وبعد أكثر من لقاء يكون قد أعدهم لعضوية الجماعة، وكانت تلك الممارسات حقا للجميع، ويصبح العضو عضواً كاملاً بعد أن يقسم أمام الهيئة التى اختارته، الشعبة أو المنطقة، قسم العضوية وكان نصه «أعاهد الله العلى العظيم على التمسك بدعوة الإخوان المسلمين والجهاد فى سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها والسمع والطاعة فى المنشط والمكره وأقسم بالله العظيم على ذلك وأبايع عليه والله على ما أقول وكيل» (٥٠).

والملاحظة فى هذا القسم التأكيد على الثقة التامة بالقيادة، والسمع والطاعة، وهى فى التحليل الأخير سمة من سمات المنظمات العسكرية التى تتطلب درجة عالية من الانضباط والخضوع للقيادات وتنفيذ الأوامر بلا مناقشة.

إما بالنسبة للتمويل فقد كان هناك ثلاثة مصادر محددة له:

أولا: اشتراكات الأعضاء، وقد كان على العضو أن يدفع للجماعة اشتراكا شهريا قدره عشرة قروش، فإذا كانت العضوية قد بلغت على حد قول الأستاذ حسن البنا فى إحدى المناسبات ما يصل إلى نصف مليون عضو، فإن جملة اشتراكاتهم تصل بذلك إلى حوالى خمسين ألف جنيه.

ثانيا: التبرعات والإعانات، فقد كانت الجماعة تقبل التبرعات والإعانات من الهيئات والأفراد، ففى بداية عهد الجماعة قبلت تبرعا من شركة قناة السويس قدره خمسمائة جنيه، وكان هذا التبرع مثار الكثير من الجدل بين الأعضاء، كما أقر حسن البنا بأن إسماعيل صدقى باشا رئيس الوزراء قد عرض عليه إبان توليه رئاسة الوزراة سنة ١٩٤٥ معونة مالية مقابل خدمات سياسية من الجماعة، وإن كان البنا قد أكد

عدم قبوله لهذه المساعدة، كما كان الكثير من الإقطاعيين والرأسماليين يقدمون تبرعات مادية وعينية للجماعة، مبررين ذلك بتشجيع الجماعة على محاربة الشيوعية، كما كانت تتلقى إعانات مالية من الدولة لأنشتطها الخيرية.

أما المصدر الثالث لتمويل الجماعة فقد أتى من الاستثمارات المختلفة، فقد كانت الجماعة تملك شركات استثمارية تعمل فى مجالات متعددة، كما كانت تساهم فى شركات أخرى، ومن الشركات التى كانت تملكها الجماعة:

ـ شركة الإخوان للصحافة، ورأسمالها خمسون ألف جنيه.

ـ شركة الإخوان للطباعة، ورأسمالها سبعون ألف جنيه.

ـ شركة الإعلانات العربية، ورأسمالها مائة ألف جنيه.

ـ شركة المعاملات الإسلامية، ورأسمالها ثلاثون ألف جنيه.

ـ الشركة العربية للمناجم والمحاجر، ورأسمالها ستون ألف جنيه.

ـ شركة الإخوان المسلمين للغزل، ورأسمالها ثمانية آلاف جنيه.

ـ شركة التجارة والأشغال الهندسية، ورأسمالها أربعة عشر ألف جنيه.

ـ شركة التوكيلات التجارية بالسويس، ورأسمالها غير معروف.

ـ شركة مزرعة العركي وتمتلك ثمانمائة فدان [٥١].

وقد كانت قضايا التمويل والإنفاق على أنشطة الجماعة من أكثر القضايا مدعاة للخلاف، كما كانت سبباً رئيسياً فى مختلف الانشقاقات التى حدثت فى تاريخ الجماعة. حيث حرص حسن البنا أن يكون مهيمنا هيمنة كاملة على جميع شئون التمويل داخل الجماعة.

وقد تعرضت الجماعة بسبب ذلك لبعض الانشقاقات، كان أبرزها انفصال مجموعة من المنشقين شكلت «جمعية شباب سيدنا محمد» وكانت أولى المشكلات التى أثارتها تتعلق باستخدام الأموال التى جمعها البنا لدعم إضراب العرب فى فلسطين، حيث أنفقت الكثير من هذه الأموال على شعب الجماعة فى مصر، وقد كانت وجهة نظر حسن البنا أن إنفاق هذه الأموال على شعب الجماعة فى مصر ليس من الأمور التى تلحق الضرر بالفلسطينيين،بل تساعدهم بطريقة أخرى[٥٢].

أما فيما يتعلق بعدد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، فلا شك أنه قد تصاعد عدد شعبهم كما تصاعد عدد أعضائهم، وليست هناك فى هذا الصدد إحصاءات دقيقة، وإنما أرقام متعارضة يوحى بعضها بالمبالغة وحاولة التظاهر بالقوة فيذكر أحد الباحثين أن عدد شعب الجماعة فى سنة ١٩٢٩ كان أربع شعب أصبحت خمساً عام ١٩٣٠ ثم عشراً فى عام ١٩٣١ ثم خمس عشر عام ١٩٣٢ ثم ثلاثمائة شعبة عام ١٩٣٨ ـــ مرحلة التقاء الثالوث: على ماهر ـــ الشيخ المراغى ـــ حسن البنا فى محور واحد مناهض لحزب الوفد وموال للسراى، وفى عام ١٩٤٠ يصبح الشعب أربعمائة شعبة حتى تصل إلى ألفى شعبة فى عام ١٩٤٨.

ويقول البنا فى شهادة له أمام القضاء فى قضية اغتيال أحمد ماهر باشا أن عدد أعضاء جماعته عام ١٩٤٥ كان حسب الإحصاء نصف مليون عضو ولا يمضى سوى بضعة أشهر فقط حتى يعلن الشيخ البنا فى حديث له لمجلة آخر ساعة فى ١٩٤٦/٣/١٥ أن فى مصر ألف وخمسمائة شعبة تضم مليون من الإخوان، ولنا شعوب أخرى فى الشرق كله تجعل منا مليوناً ونصفاً من الإخوان، عدا الإخوان المناصرين وهم

كثيرون، ومع ذلك تعود جريدة الإخوان الأسبوعية فى ١٩٤٦/٧/٢٧ إلى القول بأن شعب الإخوان تعد الألفين وخمسمائة وعدد أعضائه يربو على نصف مليون، ويعود حسن البنا نفسه للتواضع فيقول مرة أخرى فى شهادة له أمام المحكمة فى محضر للتحقيق فى قضية اغتيال أحمد الخازندار بك أن جماعة الإخوان المسلمين تتكون من نحو ألف شعبة منبثة فى البنادر والقرى، ويتراوح أفراد كل شعبة ما بين ٥٠و٢٠٠عضو، وبذلك يكون مجموعهم ما بين خمسين ألفا ومائتى ألف من مختلف الطبقات عدا الطلبة، فهم لا يدخلون الإحصاء، إذ لايمنحون حق العضوية وقد توزع عليهم نشرات الجماعة للعلم بها.

ومرة أخرى يتكرر رقم النصف مليون على لسان الشيخ حسن البنا فيقول فى آخر رسائلة «قول فصل»، بعد صدور قرار حل الجماعة أن عدد أعضاء الجماعة نصف مليون عضو ونصف مليون من الأنصار والأصدقاء (٥٣).

ولكن د. ميشيل يلقى بعض الظلال على هذه الأرقام خاصة فيما يتعلق بعدد الأعضاء المسجلين فى دفاترها سواء فى فترة بعينها أو فى أية فترة على الإطلاق.

ثم يقول إن هناك أرقاماً يمكن الاعتماد عليها، وإن لم تكن دقيقة ويذكر هذه الأرقام أربع شعب عام ١٩٢٩، خمس شعب ١٩٣٠، ١٠ شعب عام ١٩٤٠ ٢٠٠٠ شعبة عام ١٩٤٩ (يلاحظ أن الجماعة حلت فى ديسمبر عام ١٩٤٨)، أما عدد الأعضاء فقيل إن الشعب كانت تضم من ٣٠٠,٠٠٠ إلى ٥٠٠,٠٠٠ من الأعضاء فى الفترة من ١٩٤٦ وحتى ١٩٤٨، فإذا أضفنا ٥٠٠,٠٠٠ من المتعاطفين مع الجماعة نجد أنها تتحدث باسم مليون مصرى، ولكن العضوية انخفضت بشكل حاد بعد عام ١٩٤٩ إذ نقص عدد الشعب عام ١٩٥٣٣ إلى ٥٠٠ شعبة تمثل ٢٠٠,٠٠٠ أو ٣٠٠,٠٠٠ من الأعضاء (٥٤).

أما فيما يتعلق بدور المرأة فى جماعة الإخوان المسلمين، فرغم أن حسن البنا كان يرى أن البيت هو مكان المرأة الذى يجب أن تحتجب فيه فلم يرض أن يقف الإخوان بمنأى عن الحركة النسائية، بل وجدوا واجبا عليهم أن يهتموا بالمرأة، باعتبار أنها ركن أساسى فى الأسرة وأن بداية الإصلاح لديه تبدأ بتكوين الأسرة المسلمة التى هى أساس المجتمع المسلم، لذلك أسس فى الإسماعيلية فى بداية نشأة الجماعة بجانب معهد حراء الإسلامى للبنين، مدرسة أمهات المؤمنين ووضع لها المناهج التى تهدف إلى تربية البنات على آداب الإسلام وتوجيهه،

وفى هذا الجو الذى صنعته هذه المدرسة أنشأ فرقة الأخوات المسلمات فى الإسماعلية، فى غرة محرم ١٣٥٢هـ، أبريل ١٩٣٢، على أساس إنها فرقة أدبية إسلامية تتألف من نساء الإخوان وقريباتهن، وقد وضع حسن البنا لهذه الفرقة لائحة خاصة بها تؤكد أن هدفها هو التمسك بالآداب الإسلامية والدعوة إلى الفضيلة وبيان أضرار الخرافات الشائعة بين المسلمات، كما تنص على أن وسائل الفرقة هى الدروس والمحاضرات فى المجتمعات الخاصة بالسيدات والنصح الشخصى والكتابة والنشر [٥٥].

وبانتقال مركز الدعوة إلى القاهرة تكونت بها فرقة الأخوات المسلمات من نساء بيوت الإخوان، وقريباتهن، واختار حسن البنا رئيسة لهذه الفرقة ولفرقة الأخوات فى الإسماعيلية وبورسعيد، وبعد عشر سنوات من تكويت فرقة الأسماعلية تكونت بالمركز العام قيادات مركزية للأخوات المسلمات، صارت فى عام ١٩٤٤، قسم الأخوات المسلمات، واختار المرشد أحد الإخوان سكرتيراً لهذا القسم يباشر مهمته بمعاونة عقيلته [٦٠].

وقد استطاع الإخوان أن يجندوا عدداً كبيراً من السيدات فى هذا القسم، إذ وصل عددهن سنة ١٩٤٨ إلى خمسة آلاف أخت، وهو رقم

يعتبر كبيراً فى هذا الوقت بالنسبة لمستوى تنظيمات الحركة النسائية، ومع ذلك كان هذا النمو فى التنظيم بطيئا إذا قورن بالنمو السريع لتنظيم الرجال، ومرجع ذلك عدم تقبل الرجال الإخوان ومقاومتهم للنشاط النسائى كان إقباله طالبات الجماعة على عضوية الجماعة ضئيلا جدا إذا قيس بالإقبال الواسع للطلاب وقد أقر العديد من الإخوان بعجز الحركة النسائية الإسلامية عن جذب المتعلمات اللائى رأين فى الحركة عودة إلى عصر الحريم، أكثر منها طريقا لتحرير حقيقى للمرأة، وهو ما كان يعلنه الإخوان، ولم تستطع الأخوات المسلمات أن تملك عقول البنات بالقدر الذى استطاع به الإخوان تملك عقول الشباب.

وقد قامت الأخوات المسلمات بدور مهم فى رعاية أسر المعتقلين وفى تأمين الاتصال بين المسجونين من الإخوان فى السجون المختلفة، وبينهم وبين من لم يعتقل، وذلك أثناء محنتهم الأولى سنوات ١٩٤٨ ، و ١٩٥٠.

ولم يتح الأستاذ حسن البنا للأخوات المسلمات فرصة التطلع للمناصب الإدارية، لأنه يرى أن هذا لا يتفق مع طبيعة المرأة، لذلك لم تتول إمرأة منصباً إدارياً داخل تنظيم الإخوان المسلمين، كما لم يتحمس لتعميق دور المرأة فى الناحية العلمية، فقد كان يرى لها الاكتفاء بالقدر

الضروري من التعليم الذى يفيدها فى تجاربها العلمية بالمنزل وعلل أحد قادة الإخوان ذلك بأن دعوة الإخوان دعوة عملية لا تعترف بالترف العلمى ولا تقف عند حدود التفقه من العلم الإسلامى لمجرد التفقه، بل هى حقول تجارب يرى العضو فيها أنه مطالب بتطبيق ما تعلمه نفسه أولا، فإن الأخوات كن كلما تعلمن شيئا من التعاليم الإسلامية يجدن أمامهن حقل التجارب فى بيوتهن يطبقن فيها هذه التعاليم (٥٧).

رابعا: النظام الخاص (الجهاز السري) :

لم تثر قضية من قضايا جماعة الإخوان المسلمين من البلبلة والاختلاف مثلما أثارت قضية النظام الخاص أو الجهاز السرى المسلح للجماعة، سواء أكان الاختلاف فى تاريخ إنشائه، أو تسليحه أو الهدف من إنشائه ــ غير أن هناك إجماعاً كبيراً من المؤرخين يؤكد أن فكرة القوة والعنف لم تكن غائبة عن الأستاذ حسن البنا منذ بداية إنشاء التنظيم سنة ١٩٢٨، حيث أنشئت فرق الرحلات والجوالة التى تطورت بعد ذلك إلى فرق الكتائب، وأخيراً إلى الجهاز الخاص، ويذكر البنا أن هذه الفرق «قد أنشئت عقب نشأه الدعوة وكادت تلازم أول شعبها وجوداً، وقد ألفت بنفسى أول فرقة، وكنت أزاول تدريبها بشخصى على

بعض التمرينات الرياضية التى كنا نزاولها بالمدارس»، وفى عام ١٩٣٤ تبلورت فكرة تعميم فرق الرحلات فى الشعب الأخرى فى مشروع كبير يعرف باسم «مشروع فرق الرحلات»، عرض على المؤتمر الثالث لمجلس شورى الإخوان فاقرّه، كما أقر لائحة أعدت له قامت بتعديلها لجنة خاصة، وفى هذا المؤتمر أعيد تنظيم عملية الانضمام إلى الإخوان بحيث تصبح على ثلاث مراتب حسب ارتقائها كالآتى:

«الانضمام العام» ويسمى فيه الأخ أخاً مساعداً، والانضمام الأخوى. ويسمى العضو فيه أخا منتسبا ثم الانضمام العلمى، ويسمى العضو فيه أخا عاملا، وفى هذه الحالة الخيرة وحدها يحق للعضو العامل الانضمام إلى فرق الرحلات، كما أنشئت مرتبة رابعة يسمى العضو فيها أخاً مجاهداً. وقد ذكر البنا أن الفكرة فى تأسيس فرق الرحلات هى «التأثر بفكرة الجهاد الإسلامى، وتحقيقاً لغايته، وتنفيذا لأمر الإسلام: وتجريحاً مما جاء فى الحديث الشريف: من مات ولم يغز ولم ينو الغزو، مات ميتة جاهلية [٥٨].

وفى المؤتمر الخامس سنة ١٩٣٩، نظمت بوجه خاص تشكيلات الجوالة التى تمت بصورة منتظمة من خلال ممارسة التدريبات الرياضية التى بدأت منذ الأيام الأولى للجماعة وجاء تأسيس الكتائب

عام ١٩٣٧ للغرض نفسه وهو وجود أتباع مخلصين للجماعة وتزويدهم بالأدوات اللازمة لوضع أفكارهم موضع التنفيذ(٥٩).

والحقيقة أن الهدف الأساسى للجوالة لم يكن مجرد تكوين أداة ردع منظمة على أساس عسكرى وانضباط صارم، وإنما كانت الجوالة أيضا حقلا تتابع فيه أعين المرشد اليقظة العناصر الأكثر حماساً والأكثر إخلاصاً والأكثر طاعة، وتلتقطها فى نواة خاصة، وقد استخدم البنا جوالته فى مظاهرات صاخبة كثيراً ما هتفت بحياة الملك واستخدمها أيضا فى حراسة تجولاته ومؤتمراته واجتماعاته، واستخدمها لإرهاب الخصوم السياسيين بالقوة البدنية فى أول الأمر ثم بالرصاص والقنابل بعد ذلك (٦٠).

وقد كون حسن البنا مجلساً أعلى للجوالة من سبعة أعضاء برئاسته شخصياً ولم يلبث المجلس الأعلى للجوالة أن أفتتح مدرسة للمدربين خرجت ٣٥ مدربا بعد شهرين على أيدى صفوة من رجال الكشافة، وتكونت المجموعات فى محيط القاهرة مبدئياً، وأشرف عليها هؤلاء المدربون، وبعد نجاح المشروع فى القاهرة، بدأ بتنفيذه فى الأسكندرية، ثم بدء ينتشر فى أحضان الريف، وتحت هذا الستار المشروع بلغ تعداد الجوالة عند نهاية الحرب ٤٥,٠٠٠ جوالة (٦١).

وفى الاعترافات التى أدلى بها عبد الحميد حسن قاتل النقراشى باشا ـ أثناء التحقيق قال: «إن انتقاله من نظام الجوالة بالإخوان إلى النظام الخاص قد تم دون أن يحس تغييراً طرأ على وضعه لاتفاق النظامين فى التدريبات وأسلوب التعامل والعلاقات داخل التنظيم (٦٢).

أما النظام الخاص نفسه فقد اختلفت الآراء حول بدايته ــ ولا شك أن الغموض الذى أحاط بنشأة النظام الخاص يعود إلى احتفاظ حسن البنا بأسراره التى لم يطلع عليها أحد، وفى تصريح مهم للبنا عام ١٩٣٨ ـ والذى لم ينشر إلا بعد ثورة ١٩٥٢ ـ فى إجابة على تساؤل أحد الشبان ذوى الميول الثورية من أعضاء الجماعة حول وسائل الإصلاح والتحرير ذكر البنا أنه من الخطأ فى مواجهة القانون أن يكون الإنسان صريحا، وأن السرية إجراء ضرورى فى الفترة الأولى من عمر أية حركة حفاظاً على صمودها وضماناً لاستمرارها (٦٣).

ومن هنا فيرجع فهمى أبو غدير وهو من قيادات الإخوان نشأة النظام الخاص إلى عام ١٩٣٥ ، وعمر التلمسانى يرجع هذه النشأ إلى عام ١٩٣٦ ، وإن كان فى حوار مع مجلة المصور بعد اغتيال السادات نفى أن يكون التنظيم الخاص قد نشأ فى وقت مبكر، وذكر أنها كانت فى الأربعينيات، وصلاح شادى ومؤرخ الإخوان المسلمين ـ محمود

عبد الحليم ـ يرجعان هذه النشأة إلى عام ١٩٤٠، فيذكر محمود عبدالحليم أنه بانتقال الدعوة إلى مقرها الجديد بالحلمية الجديدة اشتد عودها وأدرك المرشد أن الأعداء للدعوة بالمرصاد، وأن الدعوة يجب ألا تكون فريسة بادرة لهم، بل تكون ذات شوكة لا يسهل التهامها، ومن هنا نبتت فكرة النظام الخاص للدفاع عن الدعوة كان ذلك فى عام ١٩٤٠ حين دعا البنا خمسة منا هم: صالح عشماوى، وحسين كمال الدين، وحامد شريت، وعبد العزيز أحمد، ومحمود عبد الحليم، وعرض علينا الدواعى التى رآها تقتضى الاستعداد وإنشاء نظام خاص تواجه الدعوة به مسئولياتها فى المستقبل، واقتنعنا برأيه فكون منا نحن الخمسة قيادات هذا النظام وعهد إلينا بإنشائه وتنظيمه وتدريبه على أن يكون على أساس من العسكرية الإسلامية القوية النظيفة، وعلى أن يحاط بالسرية المطلقة، بحيث لا يعرف عنه أحد شيئا إلا أعضاؤه، وعلى أن يكون تمويل من جيوب أعضائه ورتب القيادة بحيث يكون صالح عشماوى هو الأول باعتباره المتفزغ الكامل، ويليه كمال الدين فمحمود عبد الحليم فحامد شريت فعبد العزيز أحمد وتكونت نواة هذا النظام من الطلبة ومن الشباب الموظفين ومجموعة من العمال الفنيين ذوى الثقافة الإسلامية[٦٤].

أما طارق البشرى فيرى أن هذا النظام قد كونه حسن البنا سنة ١٩٤٢ ليكون كتيبة عسكرية سرية مسلحة يختار أعضاؤها من الشباب المتحمسين ويدربون على حمل السلاح والبنادق والمسدسات وإلقاء القنابل، وهو الجهاز الذى قام بأعمال الإرهاب فى السنوات السابقة، وكان يقود هذا الجهاز حسين كمال الدين وصالح عشماوى وإبراهيم الطيب وعبد الرحمن السندى، ولكنه كان خاضعا للسيطرة الشخصية للشيخ حسن البنا(٦٥).

ويتفق ميشيل مع البشرى إلى حد كبير فى توقيت بداية الجهاز الخاص، إذ يذكر أنه فى أواخر ١٩٤٢ أو أوائل ١٩٤٣ خرجت إلى الوجود تلك الوحدة التى عرفت داخل الجماعة باسم «النظام الخاص» وعرفت خارجها باسم «النظام السرى» ويشير هذا التاريخ وهو الأرجح بين كل التواريخ الأخرى إلى بدء تأسيس الوحدة وليس بداية هذا التفكير فى إنشائها وقد حدد الأعضاء أنفسهم شفويا تاريخ بدء الجهاز العسكرى السرى بوقت ما يقع بين ١٩٣٠ و١٩٤٧، وهو ما يعد تعبيرا مباشرا عن جهل الجمهور الواسع من الأعضاء بالمسائل المتعلقة بهذا الجهاز (٦٦).

وفى أغلب الحالات كان انضمام العضو إلى الجهاز الخاص يتم عبر بيعة خاصة تحيطها الرهبة، فقد رسم أحد أعضاء هذا الجهاز صورة للبيعة وحلف اليمين، فيذكر أن أحد زملائه قدمه إلى عبد الرحمن السندى قائد الجهاز ... «وبعد أن حدثنا عن النظام وأهدافه واستوثق من استعدادنا استدعانى عبد الرحمن وحدى فقمت معه، وإذ بدأت أخطو إلى الغرفة المجاورة وقد أمسك بيدى فوجئت بها فى ظلام دامس وقد فاح فى أرجائها روائح البخور والعطور الشرقية ثم أجلسنى على الأرض وجاء صوت الرجل الجالس فى الظلام ـ لا أتبين منه شيئا ـ يذكرنى بمبادئ الدعوة التى جندنا أنفسنا لنصرتها وإلى أن الجهاد من أركانها وهو سبيلها، وإلى أن بأداء هذه البيعة أضع نفسى تحت تصرف القيادة سامعًا مطيعًا لأوامرها فى العسر واليسر والمنشط المكره معاهداً على الكتمان، وعلى بذل الدم والمال وقد ذكر ثقة القيادة فينا ومع ذلك أشار إلى أن أى خيانة أو إفشاء سر سوف يؤدى إلى إخلاء سبيل الجماعة ممن يخونها (أى التهديد بالإعدام) وبايعت على ذلك، وقد مددت يدى فوضعتها على مصحف ومسدس وقد وضع يده فوق يدى، ولئن لم نر شخص الرجل فقد كان واضحاً من صوته أنه الأستاذ صالح عشماوى، ثم قام عبد الرحمن وأخذ بيدى فى الظلام الذى ما زلت لا أتبين خلاله شيئا فخطونا إلى باب الغرفة الأولى شديدة الإضاءة فجلست بها لا أكاد

أرى شيئا من شدة الضوء لفترة وفى تلك الليلة أعطانى رقما سريا، هو الذى كان علينا أن نتعامل به بدلا من أسمائنا، وانصرفت إلى بيتى وسعادتى لا تعادلها فى الدنيا سعادة (٦٧).

ويتباهى هنداوى دوير أحد قادة الجهاز السرى، وأحد المتهمين الرئيسيين فى قضية محاولة اغتيال جمال عبد الناصر (أكتوبر ١٩٥٤) بقوله أنا أقسمت لحسن البنا شخصياً (٦٨).

أما عن الإعداد الروحى والدينى والعملى للعضو لإقناعه بمشروعية الأعمال التى يكلف بها ذكر عبد المجيد حسن قاتل النقراشى أنه كان يعطى للمجموعة دراسات خاصة باستعمال السلاح وأخرى فى القانون والاسعافات الأولية وكنا نؤدى امتحانات فى هذه الدراسات وكان التدريب على السلاح يتم فى مناطق صحراوية مختلفة، وكان النظام الخاص أكثر أجهزة الإخوان المسلمين فاعلية فى تربية النفوس وصقلها بروح الإسلام وهم الذين وقع عليهم الاختيار لحمل العبء الثقيل للتضحية والفداء، وإنهم كانوا صفوة منتقاة بصفات معينة ثم تعهدها النظام بمزيد من التربية والتكوين والثقل والتأهيل، فكانت الثمار رجالا لا يبالون، وقعوا على الموت أو وقع الموت عليهم، كما كانوا الروح الدافعة فى المجال العام (٦٩).

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية كان النظام السرى قد بدأ فى ذلك وقد اكتمل هيكله ووضعت قواعد مناسبة تحدد المهام وطرق إصدار وتسلل الأوامر، والسلطات والمسئوليات والشفرة الملائمة والقسم، والمعدات أما عدد الأعضاء والذى لم يصل أبدا إلى حد الضخامة، فقد ازداد زيادة ملحوظة من خلال عملية التجنيد عبر ضباط الجيش، والتى ربما شملت بعض هؤلاء الذين شاركوا فيما بعد الثورة ١٩٥٢ ، وكانت علاقة البنا بالتنظيم السرى من الوجهة الاختصاصية هى علاقة القائد الأعلى، إلا أنه حافظ على الاتصال الدائم به من خلال ممثلين مختارين (٧٠).

ولا شك أن علاقات التحالف بين جماعة الإخوان المسلمين وعهد الانقلاب الدستورى فى ظل حكومات ماهر وصدقى والنقراشى قد هيأت المناخ الملائم لإتمام تدريباتهم واستعداداتهم فضلا عن تطوير الجهاز السرى، وفيما يتصل بالسلاح، فإن الحكومة قد منحت الإخوان فرصة العمر للتسلح حتى أسنانهم من خلال قضية فلسطين، ويشرح ذلك أحمد حسين فيذكر أنه عندما تطورت قضية فلسطين، استقر رأى الحكومات العربية كهيئة مستقلة، على عدم التدخل السافر. وأن تقوم الجامعة العربية كهيئة مستقلة تعتمد على الهيئات والجماعات الشعبية،

واتخذت الهيئة العربية العليا مصر مقرا لها، ونظم الأمر بين الهيئة والإخوان تحت إشراف الحكومة وموافقتها على أن يتولى الإخوان جمع السلاح لحرب فلسطين، وأعطى مندوب الإخوان التصريحات اللازمة لجمع السلاح، فذهبوا إلى الصحراء الغربية بمعاونة رئيس أركان حرس الحدود، وجمعت الأسلحة وحشدت، وكان ذلك عملا قانونيا بحتا فى ذلك الوقت، وكانت الهيئة العليا تتريث فى تسليم هذه الأسلحة أحيانا لعدم وجود مخازن لديها أو تعثر وسائل النقل! وأحيانا كانت تكلف الإخوان بمهمة إصلاحها وجعلها فى حالة جيدة! وقد فتح الإخوان ورشا للسلاح للقيام بهذا العمل وكان ذلك تحت سمع وبصر الحكومة (٧١).

وقد كان الجهاز السرى مكوناً من ثلاث شعب، شعبة الجهاز المدنى، جهاز الجيش، جهاز البوليس، وكان رئيس كل جهاز يتصل بالمرشد العام مباشر.

وتتبع أهمية جهاز الجيش من أنه كان يكفل الجهاز السرى كله إمدادات الذخيرة، والأسلحة والتدريب، وإنه كان النواة التى كان يأمل البنا بها الوثوب إلى السلطة يوما ما (٧٢).

هكذا تكون الجهاز وبهذه المنطلقات تواجه واتسع ليصبح فى عام ١٩٤٨ مكونا من حوالى ١٠٠٠ عضو منظمين تنظيماً غاية فى الدقة، مسلحين تسليحاً عالى الكفاءة، مدربين تدريباً جاداً، وفوق هذا وذاك على استعداد تام للموت فى سبيل آداء ما يؤمرون به من مرشدهم(٧٣) .

وبالنسبة للتشكيلات فإن تشكيل التنظيم السرى كان يقوم على أساس الخمسات، أى المجموعات التى تتكون من خمسة أفراد يرأسها واحد، وتتدرج فى شكل هرمى بحيث يكون رؤساء الخمسات مجموعة أعلى يرأسها واحد، يكون بدوره عضواً فى مجموعة أعلى يرأسها واحد، حتى تصل إلى رئاسة عبد الرحمن السندى، وبمعنى آخر، وإذا تناولنا النظام من أعلى إلى أسفل فإن عبد الرحمن السندى كان على رأس التنظيم، يليه رؤساؤهم: أحمد زكى، وأحمد عادل، ومحمود الصباغ، ويلى هولاء رؤساء المناطق، ويليهم رؤساء آخرون، وهكذا حتى يصل إلى الخلية الأولى، وكانت الشعبة المهمة بها عدة جماعات، كما كان معظم النظام فى القاهرة، وكان هناك فصل بين رؤساء الشعب ورؤساد النظام السرى، بمعنى أن رؤساء الشعب لم يكن لهم اتصال تنظيمى برؤساء الجهاز الموجودين فى شعبهم (٧٤) .

ولكن بعد اغتيال حسن البنا حدث تطورات أساسية فى بنية التنظيم الخاص، بحيث بدأ وكأنه تنظيم جديد، وكان أهم ما فى التنظيم الجديد إلى جانب تكوينه من أعضاء قدامى وأعضاء عاديين من النظام العام، هو الربط بين النظام الخاص والنظام العام، فحتى ذلك الحين كان هناك فصل تام بين رؤساء الجهاز العلنى ورؤساء النظام السرى، بمعنى أن رؤساء النظام العام لم يكونوا يعلمون شيئا عن النظام الخاص أو عن رؤسائه فى مناطقهم، ولكن فى التنظيم الجديد أصبح رئيس المنطقة هو رئيس الجهاز السرى، ومعنى ذلك أن الجماعة قد تحولت إلى جهاز سرى، أو أن العمل السرى قد أصبح جزءاً من نشاط الجماعةالعلنى، وهذا التطور يجعل الجماعة أخطر بكثير مما كانت أثناء ولاية الشيخ حسن البنا. حيث لم يعد هناك فصل بين العمل السرى والعمل العلنى، واتسعت اختصاصات رئيس الجهاز السرى لتشمل رؤساء الجهاز العلنى، وهذا ما تكشف أثناء محاكمات الإخوان فى حادث المنشية، فعندما سئل محمود الحواكتى عما إذا كان يعرف أن هنداوى دوير رئيس منطقة إمبابة هو رئيس جهازها السرى، أجاب قائلا: «طبعا رئيس المنطقة هو رئيس الجهاز السرى»، وقد سأله جمال سالم قائلا: «هل هذه قاعدة أتوماتيكية ؟»، فرد بالإيجاب «نعم» [٧٥].

ذلك هو الجهاز الخاص الذى لعب أخطر الأدوار فى تاريخ مصر الحديث، بما أشاعه من عنف وإرهاب، تصاعد بشكل درامى ربما لم يسبق له مثيل فى التاريخ المصرى كله وأدى فى النهاية إلى التهام مؤسسه، وحاديه، وزعيمه، حسن البنا.

وذلك الجهاز الذى ورثه خليفة البنا، المستشار حسن الهضيبى، فى وقت كان قد بدأ ينتشر بين أعضاء كثيرين من جماعة الإخوان المسلمين، أن ذلك الجهاز هو المسئول الأول عما حاق بالجماعة من نكبات، ومن هنا بدأت محاولات الهضيبى للسيطرة على الجهاز، وإبعاد قياداته المتحمسة والثورية، ووضع قيادات بديلة أكثر اعتدالا وموالية له.

وهنا فقد كان لابد للهضيبى من أن يصطدم بقادة الجهاز، ويواجه خطورة تنظيم يعد هو نفسه أول المسئولين عنه، وإن كان فى حقيقة الأمر وبفعل سرية التنظيم لايعلم عنه الكثير وقد جرت الأمور بعد ذلك فى طريق تصادم دموى، فإن الهضيبى كان قد استطاع أن يضم إليه المهندس السيد فايز، وهو الرجل الثانى فى التنظيم فأتيحت له بذلك الفرصة للنفاذ إلى أسرار الجهاز السرى ومعرفة أفراده، ولكن فى يوم ٩١ نوفمبر ١٩٥٣، أى فى اليوم الذى كان مقرراً أن يتسلم فيه من السيد

فايز تقريراً يشمل تفاصيل وبيانات الجهاز السرى، تلقى السيد فايز طرداً من الديناميت فى شكل هدية من الحلوى بمناسبة مولد النبى، انفجر فيه وفى شقيقه الصغير وفى نفس يوم الحادث دعا الهضيبى لعقد اجتماع عاجل لمكتب الإرشاد، حيث صدر قرار بطرد زعيم الجهاز عبد الرحمن السندى ومعاونيه الرئيسيين. رغم ذلك فقد رفضت القرار جماعات كثيرة من الشباب المتحمس. وكان من الطبيعى أن يترتب على هذا العداء من الهضيبى وقيادات التنظيم الخاص وعلى رأسها السندى أن يفقد الهضيبى سيطرته على التنظيم السرى تماما (٧٦).

وفى ظل هذه الظروف، جرت محاولة اغتيال الرئيس جمال عبدالناصر فى أعقاب موافقته على اتفاقية الجلاء مع بريطانيا.

وكانت تلك المحاولة لاغتيال عبد الناصر سبباً فى أصعب المحن التى تعرضت لها الجماعة فى تاريخها كله، وفى النهاية، فإن استعراض تاريخ نشأة وتطور النظام الخاص (فى جماعة الإخوان المسلمين) إنما يثير العديد من الملاحظات التى قد تعطى مؤشرات مهمة لفهم وتفسير ظهور التنظيمات والجماعات الإسلامية خارج نطاق الجماة منذ السبعينيات، ويمكن إيجاز هذه الملاحظات فى الآتى:

أولا: إن نشأة «النظام الخاص» فى ظل جماعة الإخوان المسلمين إنما يقدم دلالة قاطعة على محورية مبدأ «الجهاد الإسلامى» لدى أى حركة إسلامية، بغض النظر عن توجهاتها السياسية العامة، أى سواء دخلت هذه التوجهات فى إطار الاعتدال أوالتشدد ومن هنا يصبح العنف السياسى أحد أدواتها «المشروعية» لتحقيق مطالبها وبمواجهة أى نظام حاكم.

ثانيــا: إن جماعة الإخوان المسلمين، رغم الواقعية السياسية التى تنتهجها فى مراحل مختلفة، لم تكن بعيدة عن تكريس مبدأ العنف السياسى فى إطار الحركة الإسلامية المعاصرة، بل وإعطائه شكلاً تنظيمياً أو مؤسسياً من خلال النظام الخاص.

ثالثـا:إن طبيعة هذا النظام من حيث الشكل والمضمون فضلا عن طبيعة المهام التى اضطلع بها وطابع السرية الذى أحاط به كلها عوامل أصبغت سمات معينة على نمط العضوية، فكان أغلب الأعضاء من الشباب القادر على حمل السلاح والاضطلاع بعمليات العنف وهو ماجعل النزعة الحماسية هى السائدة على توجيهات النظام وعلى أعضائه، وقد أدى فى النهاية إلى ظهور عاملين أساسيين كان لهما أكبر الأثر على مسار الحركة الإسلامية من الداخل: الأول، ازدواجية القيادة وعدم قدرة القيادة العليا على السيطرة الكاملة على الجهاز،

والآخر هو كثرة الانشقاقات وظهور جماعات صغيرة متمردة لكل منها توجهها الخاص ولكن يجمعها نفس الطابع الحماسي والاقتناع بالعنف كوسيلة أساسية للتغير.

رابعا: أن الضربات المتتالية التي تعرض لها النظام الخاص، بسبب عمليات العنف التي قام بها من قبل السلطة السياسية في مراحل تاريخية مختلفة قد عرضت جماعة الإخوان المسلمين إلى كثير من المحن والأزمات مما دعى قيادتها العليا إلى محاولات كثيرة للتنصل من مسئولياتها عن أعمال هذا النظام، بل والعمل ليس فقط على تحجيمه، وإنما على توارى دوره حتى يسنح المجال لنمو الدور السياسى الذى أرادت الجماعة أن يكون له الأسبقية فى المراحل اللاحقة، وربما يكون فى اختباء دور النظام الخاص بعض التفسير لظاهرة بروز جماعات العنف السياسى التى شهدتها الحركة الإسلامية فى العقود الأخيرة [٧٧].

خامسا: الموقف من القوى السياسية:

أشرنا فيما سبق إلى أن الدعوة أكدت فى بداية عهدها على طابعها الدينى والأخلاقى وهو الأمر الذى يضمن لها عدم الدخول فى أى من المنافسات السياسية السائدة آنذاك، قبل أن يشتد عودها ويحسب لها

حساب، ومن ناحية ثانية أشرنا كذلك إلى أن الصراع السياسى والتنافس الحزبى كانا من أهم الأسباب فى نشأة الدعوة التى بدأت بمخاطبة الوجدان والبحث عن اليقين فى مواجهة أهواء السياسية.

ومن هنا فقد اتسم الفكر السياسى للجماعة فى الفترة الأولى من حياتها بالغموض والاكتفاء بعبارات فضفاضة كالقول بأن الإسلام دين دولة على أن مما يساعد على الإعتقاد بأن هذا الغموض كان مقصوداً، ما ترتب عليه من آثار أفادت تنظيم الإخوان فى فترات توسعه الأولى، إذ تمكن من النمو تحت ستار الدعوة الدينية البحتة وجذب كثيراً من العناصر بعيداً عن صراعات السياسية، كما استطاع المرشد بذلك أن ينمي أسلوب عمل ذا فاعلية واقتدار، فأكد على الطابع الدينى للدعوة إذ وجد فى الحكومة رئيساً قوياً واستطاع بذلك أن يراوغ الحكومات والأحزاب والرأى العام بوجهى الدعوة. وكان هذا الغموض يحل مشكلة أخرى للجماعة، فهى تنظيم سياسى يسعى للسلطة أى حزب، وهى تنادى بالقضاء على الحزبية وإلغاء كل الأحزاب، وقد صرح «البنا» بهذا الهدف فى رسالة «نحو النور» التى أرسل بها إلى رجال الحكومات العربية والإسلامية وهيئاتها التشريعية سنة ١٩٣٦ ثم كان هذا الغموض أيضا يعفى الجماعة من تحديد الأهداف الواضحة فيما يتعلق بالقضايا السياسية الجوهرية التى تواجه الأمة، كالمسألة الوطنية ومشاكل نظام

الحكم الداخلى، ويعفيها من تفسير الموقف العلمى الذى تتخذه فى كل مناسبة ويمنحها القدرة على أن تطرح للناس موضوعاً أو مشكلة مغايرة تماما لما يشغل الجميع من مشاكل سياسية حاله فى أية لحظة (٧٨).

ويعتبر البنا أن الأحزاب والحزبية هى أساس الشرور فى مصر، محاولا بذلك أن يفسح الطريق لجماعته التى ستقود الأمة إلى طريق الهداية الوحيد، طريق القرآن فهو يقول فى رسالته «دعوتنا» لقد انعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هى سيئة هذا الوطن الكبرى، وهى أساس الفساد الاجتماعى الذى نصطلى بناره الآن ... وبما أن الأحزاب هى التى تقدم الشيوخ والنواب وهى التى تسير دفة الحكم فى الحياة النيابية، فإن من البديهى ألا يستقيم أمر الحكم وهذه حال من يسيرون دفته... وإذا كان الأمر كذلك فلا ندرى ما الذى يفرض على هذا الشعب العظيم الطيب المجاهد المناضل الكريم هذه الشيع والطوائف من الناس التى تسمى نفسها الأحزاب السياسية. أن الأمر جد خطير .. ولامناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعًا وهو يقول كذلك أحب أن أقول لإخواننا من دعاة الأحزاب ورجالها: إن اليوم الذى يستخدم فيه الإخوان المسلمون لغير فكرتهم الإسلامية البحتة لم يجىءْ بعد، ولن يجىء أبداً وأن الإخوان لا يضمرون لحزب من الأحزاب أيا كان خصومة خاصة به، ولكنهم يعتقدون من قرارة نفوسهم أن مصر

لايصلحها ولا ينقذها إلا أن تحل الأحزاب كلها وتتألف هيئة عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم وبهذه المناسبة أقول إن الإخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الاختلاف بين الأحزاب، ويعتقدون أنها مسكن لا علاج ... والعلاج الحاسم الناجح أن تزول هذه الأحزاب مشكورة، فقد أدت مهمتها وانتهت الظروف التي أوجدتها، ولكل زمان دولة ورجال كما يقولون (٧٩). وقد اقتضى ذلك الموقف من الأحزاب والحياة الحزبية فى مصر تحديد موقف واضح من دستور سنة ١٩٢٣ ومؤسساته ومن الأحزاب القائمة، مع تحديد أسس الحكم الإسلامى المقترحة وأساليبه ومؤسساته. وقد طالبت الجماعة بألا يكتفى فى الدستور بالنص على أن دين الدولة هو الإسلام، بل يلزم أن تكون جميع القوانين إسلامية وطالبت بإلغاء القوانين الوضعية على ماورد فى رسالة «نحو النور» وغيرها، ولكن لم يقدم فكر الإخوان إضافة عملية تذكر بالنسبة لما يجرى تغيره أو إصلاحه فى الهيكل التشريعى القائم، إلا فيما يتعلق بوجوب إقرار الحدود الشرعية كحد السرقة والقتل والزنا مع تحريم الربا وإغلاق صالات الرقص وبيوت الدعارة، أما النظام الحاكم فلم يرد عنه شىء ذو خطر ألا إلغاء الحزبية والأحزاب الذى جاء فى أدب الجماعة كله مطلباً صريحاً قاطعاً(٨٠). وقد تنبأ البنا ـ نتيجة لموقف جماعتة من الأحزاب بأنها ستواجه حربا لا هوادة فيها من

جميع القوى بلا استثناء ومن هنا فقد راح يشد من أزر رجاله ويقوى من عزيمتهم لمواجهة ذلك العداء الشامل، بقوله «ستلقون منهم خصومة شديدة، وعداوة قاسية وستجدون أمامكم كثير من المشقات وسيعترضكم كثير من العقبات، وفي هذا الوقت وحده تكونون قد بدأتم تسلكون سبيل أصحاب الدعوات وتستعدون لما تتطلبه من كفاح وجهاد، سيقف جهل الشعب بحقيقة الإسلام عقبة في طريقكم وستجدون من أهل التدين ومن العلماء الرسميين من استغراب فهمكم للإسلام وينكر عليكم جهادكم في سبيله، وستحاول كل حكومة أن تحد من نشاطكم وأن تضع العراقيل في طريقكم وسيتذرع الغاضبون بكل طريق لمناهضتهم وإطفاء نور دعوتكم، وسيستعينون في ذلك بالحكومات الضعيفة والأخلاق الضعيفة والأيدي الممتدة إليهم بالسؤال وإليكم بالإساءة والعدوان وسيثير الجميع حول دعوتكم غبار الشبهات وظلم الاتهامات وسيحاولون أن يلصقوا بها كل نقيصة وأن يظهروها للناس في أبشع صورة معتدين على قوتهم وسلطانهم، ومعتمدين بأموالهم ونفوذهم وستدخلون بذلك ولا شك في دور التجربة والامتحان فتحبسون وتعتقلون وتقتلون وتشردون وتصادر مصالحكم وتعطل أعمالكم وتفتيش بيوتكم، وقد يطول بكم مدى هذا الامتحان ولكن الله وعدكم من بعد ذلك كله على نصرة المجاهدين ... فهل أنتم مصرون على أن تكونوا أنصار الله؟ [٨١].

وقد ظل ذلك الموقف من الدستور، ومن نظام الحكم القائم على التعددية السياسية والمعادى عداء صريحا للتجربة السياسية فى مصر قبيل ثورة يوليو، من المواقف الثابتة لدى الجماعة منذ إنشائها، فقد أكدت جريدة الإخوان فى أكتوبر سنة ١٩٥١ موقفها من الحياة الدستورية فى مصر فكتبت تقول: «إن المشكلة هى فى نظام الحكم المتبع فى مصر، لقد جربت مصر كل النظم منذ سنة ١٩٢٤ حتى الآن، وفشلت كل النظم فى سد الثغرات المفتوحة فى نظام الحكم، كما فشلت فى منع تسرب الفساد، لقد حكمت مصر حكومات تستند إلى البرلمان، وحكومات ألغت البرلمان، وأوقفت الدستور، وحكومات ألغت الدستور وجاءت بدستور جديد، وأخذت مصر نظم الحكم من فرنسا وإيطاليا وبلجيكا وألمانيا ولكن شيئًا واحداً لم يتغير ولن يتغير، ذلك هو الفساد الذى تغلغل واشتد فى جميع المرافق، بقى دواء واحد لم يجربوه، وهو التشريع الإسلامى ونظام الحكم الإسلامى [٨٢] وعلى الرغم من هذا الموقف شديد العداء لأحزاب والقوى السياسية الفاعلة فى مصر، فقد كان لابد للجماعة من أن تتعامل مع تلك القوى تبعا لما تمليه الضرورة العملية والاحتكاك اليومى المباشر ولقد أشرنا فيما سبق إلى تلقى الإخوان المسلمون لمعونة مالية من شركة قناة السويس التى كانت تسيطر عليها بريطانيا، فى وقت كانت قضية الجلاء هى المعركة الكبرى التى يخوضها الوطنيون على اختلاف توجهاتهم.

ويرى أحد الباحثين أن الجماعة قد تألفت فى فترة صراع تخوضه القوى الوطنية الديمقراطية من أجل الإستقلال، فلم تشترك بأى صورة من الصور فى هذا النضال الوطنى، بل قصرت نشاطها على وسائل الإصلاح الدينى والاجتماعى، من محاربة الانحلال والفوضى الخلقية والدعوة إلى العودة إلى الدين وإنشاء المساجد والمدارس لتحفيظ القرآن الكريم وإقامة النوادى، وغير ذلك من المشروعات الدينية والاجتماعية، وقد استمر هذا الموقف السلبى من قضية الاستقلال حتى بعد انتقال مركز نشاط الجماعة إلى القاهرة عام ١٩٣٢ (٨٣).

غير أن من الإنصاف أن يشير إلى أن هذا الموقف من القضية الوطنية لم يظل على نفس الدرجة من الثبات طيلة عهد جماعة الإخوان المسلمين. فبعد الحرب العالمية الثانية كان لابد للجماعة من أن تواكب المد الوطنى الذى اجتاح الحياة السياسية فى مصر كلها حتى لا تفقد وجهها الوطنى المعتد أما بالنسبة للموقف من الملك فمن الواضح أن الجماعة لم تتخذ أى من المواقف المعادية عداء صريحا للملك بوجه خاص، والملكية بوجه عام، بل تزخر أدبيات الجماعة وممارستها بالكثير من المواقف التى راحت فيها تؤيد الملك وتقدم له ولاءها، ففى سنة ١٩٣٦ يعقد الإخوان المسلمون مؤتمرهم الرابع لهدف وحيد هو

الاحتفال باعتلاء جلالة الملك العرش ! ولأول مرة أيضا تبرز فى الميدان جوالة الإخوان المسلمين. وبعد احتفالات طويلة ومليئة بالبهجة تجمع الإخوان عند بوابات عابدين هاتفين نهبك بيعتنا وولاءنا على كتاب الله وسنة رسوله. وفى مناسبة أخرى ... وعندما اختلف النحاس باشا مع القصر، خرجت جماهير الوفد تهتف الشعب مع النحاس فسير الشيخ البنا رجاله يهتفون الله مع الملك وتباهى الإخوان كثيرا بأن الملك فد خرج فى شرفة قصره ست مرات ليحيى مظاهراتهم هذه وتقول جريدة البلاغ إن الملك كان بالغ السعادة بشعار الله مع الملك وكان يردد نعم الله معنا [٨٤]. والحقيقة أن البنا لم يكن جديدا على فكرة التقرب من العرش فهو يرى بنفسه أنه عندما حقق معه فى عام ١٩٣٠، ثبت من التحقيق أنه كان يملى على طلبته فى دروس الإملاء موضوعات يتوخى فيها الثناء على الملك فؤاد وتعداد مآثره، وأنه دفع العمال يوم زيارة الملك للمدينة إلى التجمع لتحيته حتى يفهم الأجانب فى هذا البلد أننا نحترم ملكنا ونحبه [٨٥].

أما بالنسبة للموقف من حكومات الأقلية وزعمائها، فلا شك أن الضرورات العلمية قد أوجدت بينها وبين جماعة الإخوان المسلمين تفاهما استمر لفترات طويلة .. إذ وجدت أحزاب الأقلية فى الجماعة قوة

شعبية كبيرة تستطيع الاعتماد عليها فى مواجهة نفوذ حزب الوفد وانتشاره الجماهيرى الواسع بين مختلف فئات الشعب. كما وجدت الجماعة من ناحيتها فى تلك الأحزاب والحكومات أداة لمساندتها فى وجه العواصف التى تعصف بها كما كانت تأمل أن تغض تلك الحكومات الطرف عن الكثير من ممارسات الجماعة كالتسليح وغيرها.

وفى ذروة الصراع الذى نشب بين الحركة الوطنية كلها وصدقى باشا سنة ١٩٤٦ عقد البنا مع صدقى اتفاقا لمناهضة الوفد والشيوعيين، حصل البنا بمقتضاه على مجموعة من التسهيلات الرسمية شجعته على القيام بهذا الدور ومن بين هذه التسهيلات: ترخيص بإصدار الصحيفة الرسمية للجماعة جريدة «الإخوان المسلمون» التى بدأت تصدر منذ مايو ١٩٤٦، امتيازات فى شراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية والتى تعنى توفير من ٢٠ إلى ٣٠٪ من أسعار السوق السوداء، امتيازات مخصصة للجوالة «استخدام الزى القومى الذى يتم شراؤه بسعر مخفض، واستخدام المعسكرات والتسهيلات الحكومية ومنها قطعا من الأرض لإقامة المبانى اللازمة فى المناطق الريفية». كذلك كان واضحا أن تعيين محمد حسن العشماوى، الذى دعا منذ وقت طويل إلى إقرار التعليم الدينى فى المدارس المدنية، والصديق المخلص للجماعة، فى

منصب وزير التعليم (المعارف) فى حكومة صدقى قد جاء منسجما مع نفس السياق من الأحداث كذلك حصلت الجماعة على إعانة مالية، وإن كانت لم توجه لها بشكل مباشر، وإنما تم تمريرها من خلال وزارتى التعليم والشئون الاجتماعية بوصفها مساهمات أو إعانات حكومية مشروعة للخدمات التعليمية والاجتماعية والخيرية للجماعة (٨٦).

وفى بداية عهده بالوزارة سنة ١٩٤٦ زار صدقى باشا مركز الإرشاد فبادر الإخوان إلى تأييده وروجوا لما قاله فى البداية عن عزمه على خدمة بلاده وعدم استعمال العنف وعلق زعيم الإخوان فى الجامعة على وعد إسماعيل صدقى باشا بآية من القرآن: «وأذكر فى الكتاب إسماعيل أنه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا» (٨٧). أما حزب الوفد، فقد كان من المنطقى أن يكون فى نظر الجماعة هو العدو اللدود فهو حزب الأغلبية الشعبية، وحزب العلمانية المصرية التى خاضت الكثير من المعارك لكى تحول دون إقحام الدين فى السياسة. كما بادل الوفد جماعة الإخوان المسلمين العداء وسوء الظن، فالجماعة هى جماعة فاشية، تخلط الدين بالسياسية لتحقيق مصالحها الخاصة، وهما قوة رجعية انتهازية لا تتورع عن التحالف مع الملك وأحزاب الأقلية فى سبيل تنفيذ مآربها.

ولقد شهدت الحياة السياسية فى مصر صراعا شديدا بين الوفد والإخوان وصل إلى حد استخدام القوة المسلحة ففى شهر يوليو سنة ١٩٤٦ وقع صدام بين الإخوان والوفديين فى بورسعيد استعمل فيه الإخوان الرصاص وألقوا ثلاث قنابل فأسفر الحادث عن قتل واحد من خصومهم وإصابة ٣٥ فتجمع الكثيرون على دار الإخوان وأشعلوا الحريق فيها وفى النادى الرياضى وحوصر المرشد العام بأحد المساجد هناك ولكنه استطاع النجاة من الخطر، وفى اليوم التالى شيعت جنازة المتوفى وقذف المشيعون مركز الإخوان بالحجارة فعمل البوليس على تفريقهم فاعتدوا عليه فأطلق عليهم الرصاص وأصيب ١٦ شخصا كما كان لطلبة الوفديين والشيوعيين، ورد عليهم بالمثل [٨٨].

غير أنه كثيراً ما كانت الضرورات العلمية تدفع الطرفين إلى التفاهم وتبادل المنافع وأن ظل الوفد فى رؤية الإخوان المسلمين بتوجيهاته العلمانية وطبيعته غير الإسلامية ليس فى النهاية إلا آخر أوجه المعسكر الاستعمارى [٨٩].

أما بالنسبة للموقف من الحركة الشيوعية والتجمعات اليسارية والماركسية التى نشأت مع بداية الحرب العالمية الثانية، ووصلت إلى قوة فعاليتها وحيويتها بعد تلك الحرب فقد وقفت جماعة الإخوان

المسلمين منها موقفا عدائيا صريحا فى جميع الأحوال. والملاحظ أن الجماعة بعد الحرب العالمية الثانية أخذت على عاتقها التصدى للحركات التقدمية فى المجتمع والتنظيمات الشيوعية ذاكرة أن «موقف الإسلام من الأغنياء وأصحاب رؤس الأموال، فليس بيننا وبينهم إلا أداء الزكاة»(٩٠).

كما سعت الجماعة إلى إجهاض الحركة الطلابية التى تزعمتها «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» سنة ١٩٤٦ والتى طالبت بالجلاء والاستقلال التام، وتميزت بسيطرة العناصر اليسارية عليها. وذلك بتكوين لجنة مختلفة فى خطابها بحجة أن الخطاب اللجنة الوطنية للعمال والطلبة يذخر بالكثير من المصطلحات الماركسية أما عن موقفهم من الطبقة العاملة فقد قاوموا حق الإضراب الذى كان سلاح العمال الوحيد فى ظل مجتمع يخيم عليه استغلال رأسمالى بشع وحكم عميل ذلك أنهم اعتبروا أن الإمتناع عن العمل والإضراب هو أمر مخل بروابط الإخاء بين المسلمين ومثير للجفاء بين فرقهم (٩١).

وفى شبرا الخيمة حيث نظم العمال إضرابهم الكبير الذى يعتبر نقطة تحويل فى تاريخ النضال للعمال ناور العمال الإخوانية فشاركوا فى الإضراب بهدف تخريبه من الداخل فلما فشلوا انسحبوا منه وحاولت

جريدة الإخوان، أن تبرر ذلك قائلة لابد للعامل فى هذه المنطقة (شبرا الخيمة) من سلاحين هما قوة الإيمان وحسن الخلق فتقوم الصلة بين العامل وصاحب العمل على الاحترام والعطف المتبادلين وهذه هى أنجح الوسائل .. ولذا يدهش البعض من إقحام الإيمان والخلق كأسلحة وحيدة للعمال فى معركتهم ضد الرأسمالية تبرر الجريدة ذلك وتحذر من خطر اليسار ... فكتابنا بيميننا وكتابهم بشمالهم، ومن الانسحاب من الإضراب إلى تخريبه إلى إبلاغ البوليس عن قيادته، الأمر الذى دفع القيادات العمالية من الوفديين والشيوعيين وإلى توجيه حملات إعلامية ضد جماعة الإخوان متهمين إياها بالعمل فى خدمة الرأسمالية والمستغلين (٩٢).

والحقيقة أن موضوع قيام الإخوان (عمال وغير عمال) بإبلاغ السلطات عن نشاط القوى المعادية لهم والتجسس عليها قد تردد بكثرة بل وقد اعترف به الإخوان أنفسهم.

مراجع وهوامش

١ – نبيل عبد الفتاح، الصحف والسيف. صراع الدين والدولة في مصر (القاهرة : مكتبة مدبولى، سنة١٩٨٤) ص٢٧.

٢ – المرجع السابق، ص ٢٧ .

٣ – عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد على (القاهرة، دار النهضة المصرية، سنة ١٩٥١) .

٤ – نبيل عبد الفتاح، الصحف والسيف، مرجع سابق، ص ٢٨ .

٥ – هالة مصطفى، الإسلام السياسي فى مصر، من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، سنة ١٩٩٢) ص ٢٧ .

٦ – المرجع السابق، ص ٣٠.

٧ – فريال حسن خليفة، نقد الإصلاح الدينى عند جمال الدين الأفغاني، التربية المعاصرة، العدد الثالث والعشرون، السنة التاسعة (سبتمبر ١٩٩٢) ص ٥٣، ٥٧ .

٨ – المرجع السابق.

٩ – المرجع السابق.

١٠ – أنور عبد الملك، نهضة مصر تكون الفكر والأيديولوجيا في نهضة مصر الوطنية ١٨٠٥–١٨٩٢ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٣ ، ص ٣٩٨.

١١ – محمد عمارة، الإمام محمد عبده. مجدد الدنيا بالدين (القاهرة : دار الشروق، الطبعة الثانية، سنة١٩٨٨)، ص ٦٣.

١٢ – المرجع السابق، ص ٦٥.

١٣ – هالة مصطفي، الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص ٥٦.

١٤ – عبد العظيم رمضان، دراسات في تاريخ مصر المعاصر (القاهرة المركز العربي للبحث والنشر سنة ١٩٨١) ص ٢٦٦، ٢٦٧.

١٥ – المصدر السابق، ص ٢٦٨.

١٦ – السيد يوسف، الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية، الجزء الأول : حسن البنا وبناء التنظيم (القاهرة:مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات سنة ١٩٩٤)، ص ١٥٧، ١٥٨.

١٧ – روبرت ميشيل، الإخوان المسلمون (القاهرة: مكتبة مدبولي سنة ١٩٧٧)، ص٣١.

١٨ – السيد يوسف ، الإخوان المسلمون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٥٨.

١٩ – روبرت ميشيل، الإخوان المسلمون ، مرجع سابق ص ٣٢.

٢٠ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥–١٩٥٢ (الطبعة الثانية دار الشروق، سنة ١٩٨٣)، ص ٤٤.

٢١ – المرجع السابق، ص ٤٣ وما بعدها.

٢٢ – حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة، دار الشهاب، د.ت) ص ١٤٥.

٢٣ – رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة (القاهرة، دار الهلال سنة ١٩٨٥) ص ٥٥، ٥٦.

٢٤ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٥٢.

٢٥ – المرجع السابق، ص ٥٣.

٢٦ – عبد العظيم رمضان، دراسات في تاريخ مصر المعاصر، مرجع سابق، ص٢٩٤.

٢٧ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص ٤٧.

٢٨ – ريتشارد. ب . ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص٥١.

٢٩ – عبد العظيم رمضان، دراسات في تاريخ مصر، مرجع سابق،ص ٢٠١.

٣٠ –طارق البشري، تاريخ الحركة السياسية، مرجع سابق، ص ٤٨.

٣١ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق، ص٧٠.

٣٢ – المرجع السابق، ص ٧٦ وما بعدها.

٣٣ – المرجع السابق، ص ٧٥.

٣٤ – محمود كامل العروسي، أشهر قضايا الاغتيالات السياسية من سنة ١٩٠٦-١٩٨٢ (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، سنة ١٩٨٩) ص٤٠١.

٣٥ – ريتشارد ب . ميشيل الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١٤٢.

٣٦ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٣٦٨.

٣٧ – المرجع السابق، ص ٣٧٠.

٣٨ – ريتشارد ب . ميشيل الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٦١.

٣٩ – المرجع السابق، ص ٢٠٩.

٤٠ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق، ١٠١.

٤١ – المرجع السابق، ص ١٠٥.

٤٢ – ريتشارد ب . ميشيل، الإخوان المسلمون مرجع سابق، ٢–٣.

٤٣ – عبد العظيم رمضان – الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق، ص٣١٣.

٤٤ – شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية (القاهرة : طيبة للدراسات والنشر، سنة ١٩٩٥) ص٨٠.

٤٥ – عادل حموده، الهجرة إلي العنف. التطرف الديني من هزيمة يونيو إلي اغتيال أكتوبر (القاهرة : دار سينا للنشر سنة ١٩٨٧) ص ١٧١.

٤٦ – عبد العظيم رمضان، جماعات التكفير في مصر الأصول التاريخية والفكرية(القاهرة الهيئة المصرية العام للكتاب، سنة ١٩٩٥) ص ٤٠ وما بعدها.

٤٧ – محمد السيد الوكيل، كبري الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري عن السيد يوسف الإخوان المسلمون، الجزء الأول (القاهرة: مركز المحروسة، سنة١٩٩٤)، ص١٧٨.

٤٨ – السيد يوسف المرجع السابق، ص ١٧٩.

٤٩ – المرجع السابق، ص ١٨١ .

٥٠ – جريدة الإخوان المسلمون، العدد ٢٠٢ ، للسنة السادسة، بتاريخ ٥يونية سنة ١٩٤٨ .

٥١ – رفعت السعيد، حسن البنا، متي.. كيف ولماذا؟ (القاهرة : كتاب الأهالي رقم٢٨ ، سنة ١٩٩٠) . الطبعة التاسعة، ص ١٠٧ .

٥٢ – ريتشارد ب. ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٤٨ .

٥٣ – السيد يوسف، الإخوان المسلمون، الجزء الثاني. حسن البنا والبناء الفكري (القاهرة: مركز المحروسة، سنة ١٩٩٤ ، ص ١٢٥ .

٥٤ – ريتشارد ميشيل، الإخوان المسلمون، الجزء الثاني، ص ٣٣٨ انظر كذلك المرجع السابق، ص ١٢٨ .

٥٥ – جريدة الإخوان المسلمون اليومية، عدد ٢٩٥ بتاريخ ٢٠ ابريل سنة ١٩٤٧ .

٥٦ – جريدة الإخوان المسلمون اليومية، عدد ٢٩٧ ، بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٤٧ .

٥٧ – السيد يوسف، الإخوان المسلمون، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص ٢١٠ وما بعدها.

٥٨ – حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية ص ١٠٨ .

٥٩ – ريتشارد ب . ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٤٤ .

٦٠ – رفعت السعيد، حسن البنا، مرجع سابق، ص ١٨٦ .

٦١ – عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم السري (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب)ص ٣٩.

٦٢ – رفعت السعيد، حسن البنا، مرجع سابق، ص ١٨٨.

٦٣ – السيد يوسف، الإخوان المسلمون، الجزء الثالث. الجماعة والعنف (القاهرة، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، سنة ١٩٩٤، ص ٣٤.

٦٤ – محمود عبد الحليم الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، الجزء الأول ص ٢٥٩، وأنظر أيضا : السيد يوسف، المرجع السابق ص٣٥.

٦٥ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر من ١٩٤٥ إلي ١٩٥٢ (القاهرة دار الشروق، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٣) ص ٣٦٩.

٦٦ – ريتشارد ب . ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٦٧، ٦٨.

٦٧ – السيد يوسف، الإخوان المسلمون، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ٤٠.

٦٨ – رفعت السعيد، حسن البنا، مرجع سابق ص ١٩٤.

٦٩ – أحمد عادل كمال : النقط فوق الحروف، الإخوان المسلمون والنظام الخاص، عن المرجع السابق، ص ٣٩.

٧٠ – ريتشارد ب .ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص١١٨.

٧١ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق، ص٧٣.

٧٢ – رفعت السعيد، حسن البنا مرجع سابق، ص ١٩١ .

٧٣ – المرجع السابق، ص ١٩٦ .

٧٤ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق، ص١٥٨ .

٧٥ – المرجع السابق، ص ١٦٤ .

٧٦ – هالة مصطفي، الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص١١٩ .

٧٧ – المرجع السابق، ص ١٢٠ ، ١٢١ .

٧٨ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٥٤ .

٧٩ – رفعت السعيد، حسن البنا، مرجع سابق، ص ١٤٨،١٤٧ .

٨٠ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٥٦ .

٨١ – حسن البنا، العقبات في طريقنا. عن : ريتشارد ب. ميشيل، الإخوان المسلمون المرجع السابق، ص ٦٦ .

٨٢ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري ، مرجع سابق، ص٩١ .

٨٣ – عبد العظيم رمضان دراسات في تاريخ مصر المعاصر، مرجع سابق، ص٢٩٣ .

٨٤ – الأهرام والبلاغ بتاريخ ١٩٣٧/١٢/٢٢ ، عن رفعت السعيد، حسن البنا مرجع سابق، ص١٥١ .

٨٥ – المرجع السابق، ص ١٥٢ .

٨٦ – ريتشارد ب. ميشيل، الإخوان المسلمون، مرجع سابق، ص ٩٩.

٨٧ – عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مرجع سابق ص٦٧.

٨٨ – طارق البشري، الحركة الإسلامية في مصر، مرجع سابق، ص٧٣.

٨٩ – محمد مورو، الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلي ١٩٩٣، رؤية من قرب (القاهرة :الدار المصرية للنشر والتوزيع سنة ١٩٩٤) ص ٩٤.

٩٠ – طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٧٣.

٩١ – رفعت السعيد، حسن البنا، مرجع سابق ص ١٤٥.

٩٢ – أنور عبد الملك، مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون (بيروت دار الطليعة سنة١٩٩٤)، ص٣٢.

رؤية نقدية

لفقه الحركة الإسلامية

تعد دراسة فقه الحركة الإسلامية المعاصرة، دراسة شائكة، شديدة الصعوبة وذلك لأسباب منها:

صعوبة التمييز بين الفقه المستحدث للحركة الإسلامية وفقهها التاريخى، فكثيرا ما تلجأ الحركة الإسلامية إلى انتزاع المقولات الفقهية من سياقها التاريخى وتعيد بعثها من جديد، أولعل هذا هو السبب فى ذلك الانتشار الواسع لفقه وفتاوى محمد بن عبد الوهاب[1] وابن تيمية[2] بين صفوف الحركة الإسلامية اليوم، وهناك عوامل معرفية ـ سنتناولها فيما بعد ـ تدفع باعثى تلك المقولات الفقهية التاريخية إلى عدم الإشارة إلى مصدرها أو إلى سياقها تحت دعوى أن ذلك هو صحيح الدين.

كما تأتى تلك الصعوبة من أن كثيراً من مقولات ذلك الفقه تعتبر فقها تحتيا، تمارسه تلك الجماعات الإسلامية وتعيشه فى مجتمعاتها الخاصة، المغلقة عليها، ولا شك أن ذلك الفقه يعد ـ من هذه الناحية ـ أحد مصادر تميز وتماسك الجماعات الإسلامية فى حياتها ومعاملاتها الخاصة.

كما تأتى الصعوبة الثالثة من ذلك الاشتباك المعقده بين فقه الجماعات الإسلامية المعتدل منها والمتطرف، غير الشرعى منها والشرعى، فكثيرا ما تغير الجماعات الإسلامية فقهها، وكثيرا ما تنتقل وينتقل فقهائها من الموقف المعتدل إلى الموقف المتطرف والعكس صحيح، وذلك تبعا لحسابات شديدة التعقيد، وعلى الرغم من الخلاف الواضح بين فقه الحركة الإسلاميه بجماعاتها المتعددة، وبين فقه الأزهر، وهو مؤسسة رسمية تعمل فى إطار النظام والدستور، وجماعة الإخوان المسلمين، وهى جماعة شبه شرعية، ولها ممثليها المعروفين فى مجلس الشعب والشورى، كما ترفع راية الاعتدال فى الحركة الإسلامية ، نقول على الرغم من ذلك، فقد أتفق الجميع فى محاكمة قتلة المفكر العلمانى المعروف الدكتور فرج فودة، على أن كتابات الدكتور فرج فودة تجعله فى عداد المرتدين، وأن حكم المرتد هو القتل، وأن من الجائز أن يقوم آحاد الناس بقتل المرتد[٣] . ولاشك أن الأخذ بتلك الفتوى يؤدى إلى انهيار النظام السياسى والاجتماعى من الأساس.

ومن صعوبات دراسة فقه الحركة الإسلامية المعاصرة ذلك الخلط المتعمد والمقصود بين ما هو مقدس وما هو مجرد اجتهاد بشرى ونتاج ظروف متغيرة بطبيعتها، ولا شك أن إضفاء القداسة على ذلك الفقه وعلى الفقهاء أنفسهم يزيد من الصعوبات التى تعترض طريق الدراسة

العلمية لذلك الفقه، وهذا هو آخر تلك الصعوبات التى نود الإشارة إليها فى تلك المقدمة، فنحن نظن أنه لم يوجه حتى الآن جهد منظم لدراسة الفقه الإسلامى دراسة علمية تهتم بدراسة القوانين التى تحكم تطور الفقه والعوامل المؤثرة فيه، وتأثير البيئات المختلفة عليه، والعلاقة بين الثابت والمتغير فيه .. وهكذا إلاّ أن كل ما هنالك مجرد دراسات فى أصول الفقه، والفقه المقارن، أما الأغلبية الساحقة من كتب الفقه فهى تهتم بشرح المذاهب السنية الأربعة وبيان أحكامها فى المعاملات والعبادات والعقائد وغيرها.

تلك هى أهم الصعوبات التى تعترض دراسة فقه الحركة الإسلامية، دراسة نقدية وعلى الرغم من ذلك فإن المحاولة قد تستحق المغامرة وقد تفتح آفاقاً جديدة للدراسة العلمية لفقه الحركة الإسلامية.

وفى تناولنا لفقه الحركة الإسلامية ينبغى الإشارة إلى أن هناك اختلافاً بين مصطلح الفقه، ومصطلح الفتوى، فالفقه هو الكيفية التى يتم بها تناولنا وفهمنا للنصوص وطبيعتها ودورها الإجتماعى. أماالفتوى فهى إصدار الأحكام فى مختلف مجالات الفقه، ونحن هنا لم نحرص على التمييز بين المصطلحين، لأننا نظن أن الارتباط بين المصطلحين، لأننا نظن أن الارتباط بين المصطلحين شديد الوضوح.

فالفقه المتطرف ينتج بالضرورة فتاوى متطرفة، والفقه المستنير ينتج بالضرورة فتاوى مستنيرة، ومن هنا فإن تلك الرؤية النقدية ستتناول الفقه والفتوى على السواء عند الحركة الإسلامية.

ونتيجة للصعوبات السابق الإشارة إليها، فإننا لا نستطيع أن ننسب فقهاً بعينه إلى جماعة إسلامية بعينها ــ وربما كان التمييز فى المجال السياسى بين تلك الجماعات أسهل نسبيا ــ ومن هنا فإننا سوف نتناول الملامح العامة لذلك الفقه الذى هيأ المناخ أمام الحركة الإسلامية لتلعب دورها الخطير فى حياتنا المعاصرة.

أولاً : القفز على مفهوم الفقه والفتوى:

يعرف الفقه بالمعنى الاصطلاحى ــ التشريعى ــ بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[٤] كما يعرفه ابن خلدون بأنه: «معرفة أحكام الله فى أفعال المكلفين بالوجوب والخطر والندب والكراهية والإباحة، وهى تتلقاه من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك قيل لها الفقه»[٥]، أمادار الإفتاء فتقول: أفتى المفتى أى أحدث حكما، والفتوى

هى بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية، كما ترى أن المفتى قائم فى الأمة مقام النبى[٦] أما فى اللغة العربية فإن الفقه يعنى الفهم والمعرفة والعلم، بل والعلم الشامل المحيط والمدرك لفلسفة ذلك العلم نفسه، وهذا ماتقصد إليه مصطلحات مثل «فقه القانون» و «فقه التاريخ»[٧] ...وغيرها.

أما الفتوى فهى تعنى الشرح والتفسير والتحليل والتأويل والتعبير وغير ذلك من ألفاظ تعبر عن أدراك العلاقات بين الأشياء والظواهر والأسباب والنتائج[٨].

وقد ورد لفظى الفقه والفتوى بمختلف مشتقاتها بذلك المعنى اللغوى فى كثير من آيات القرآن الكريم بقول الله تعالى على لسان سيدنا موسى: «وأحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى»[٩] وفى سورة يوسف «قضى الأمر الذى فيه تستفتيان»[١٠]، وفى نفس السورة أيضًا: «يوسف أيها الصديق أفتنا فى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأُخر يابسات»[١١]. كما يقول الله تعالى واصفا الكفار: «لهم قلوب لا يفقهون بها»[١٢]. كما يقول على لسان بلقيس ملكة سبأ «ياأيها الملأ أفتونى فى أمرى»[١٣].

وجميع ألفاظ الفقه والفتوى ومشتقاتها المشار إليها تؤكد ذلك الاستخدام اللغوى لهما بمعنى الفهم والشرح والتفسير والتحليل هذا فضلا عن ورودها فى سياق لايمت للتحليل والتحريم بصلة بالإضافة إلى ورودها فى إطار أحداث وقصص تبعد عن زمن الإسلام بوقت طويل.

كما استخدم القرآن الكريم بنفس ألفاظ الفقه والفتوى بالمعنى الإصطلاحى التشريعى السابق الإشارة إليه فى كثير من آياته، كقوله تعالى: «يستفتونك قل الله يفتيكم»[١٤] .. وكذلك «ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن»[١٥] .

وهكذا وجد الفقهاء الأوائل أنفسهم أمام إشكالية حقيقية بين الاستخدام اللغوى والاستخدام الاصطلاحى للفظى الفقه والفتوى، وكان عليهم حل تلك الاشكالية بما يلبى مطالب تأسيس الدولة الإسلامية الناشئة، ويستجيب فى نفس الوقت لمطالب الحياة المتدفقة والمتطورة فضلا عن أن يحفظ للدين دوره فى هداية الناس، وحل مشكلاتهم فى إطار من القيم والتعاليم التى أرساها الإسلام.

وقد وضع الفقهاء الأوائل حلا لتلك الإشكالية يتضمن إصدار الأحكام الفقهية والفتاوى مع التضحية، بأى حال، بآليات الظواهر وطبيعتها

الموضوعية، ويلاحظ المطالع لكتب الفقه القديم كيف كان الفقية يضع شرحا وافيا ومنهجيا للظاهرة التى سئل فيها، وذلك قبل أن يصدر الحكم أوالفتوى المطلوبة، بل لقد وصل الأمر بالإمام أبى حنيفة النعمان إلى أن يرفض العمل بأحكامه ما لم تفهم أدلته، وذلك تأكيداً منه على العلاقة السببية بين الظاهرة والفتوى المرتبطة بها.

وكان من المنطقى فى هذا المناخ أن تتنوع مدارس الفقه ومذاهبه، وأن يولى الفقهاء كل الأهمية للمتغيرات المختلفة زمانياً وبشرياً ومكانياً. مما يؤكد على تلك الطبيعة التاريخية والموضوعية للفقه فى ذلك العصر.

وقد ترتب على هذا الفهم للفقه والذى يجعل من الظاهرة الموضوعية أساسا لإصدار الأحكام، نقول ترتب على هذا الفهم أن لعب الفقه فى العالم الإسلامى دورا يشبه إلى حد كبير الدور الذى ازدهرت علوم اللغة الفلسفية فى أوروبا، فقد ارتبط بدراسة معانى ألفاظ، القرآن الكريم ومدلولاتها، أن أزدهرت علوم اللغة والنحو واللهجات العربية، وعلاقاتها بلغات الشعوب المجاورة، كما ارتبط البحث عن أسباب النزول ومناسباتها ببداية التاريخ الإسلامى وتدوين سيرة الرسول ـ صلى الله

عليه وسلم ـ والمغزى والفتوح الإسلامية. كما ارتبط البحث الفقهى حول الظواهر الطبيعية، ببدايات المنهج التجريبى الذى ازدهر بعد ذلك فى أوج الحضارة الإسلامية.

ولكن مما يؤسف له أن تلك النهضة الحضارية لم تستمر طويلا. إذ سرعان ما تجمعت عوامل الردة والنكسة والتدهور منذ بداية العصر العباسى الثانى، وأهمها سيطرة العناصر الأجنبية على السلطة. إذ شهد العصر العباسى الثانى استعانة الخلفاء المسلمين بالجند الأجانب، كالأتراك والسلاجقة والبويهيين والغزنويين وغيرهم، وتطور الأمر إلى حد سيطرة هذه العناصر على الخلافة والخليفة نفسه، والذى أصبح مجرد أداة طيعة يوجهونها كيف شاءوا.

ولاشك أن تلك العناصر الأجنبية كانت تستمد مشروعيتها فى السيطرة والحكم على مصدر وحيد وهو القوة العسكرية القاهرة، بصرف النظر عن اتساقها مع أحكام الإسلام وغايته. ومن ثم أصبح أمام الفقهاء أحد اختيارين: الأول أن ينأوا بأنفسهم عن تناول أمور السلطة والخلافة والسياسة، ليتجنبوا مغبة الاصطدام بالسلطة الغاشمة، الأمر الذى يعنى فى النهاية تهميش دور الفقه والفقهاء وقصر جهودهم على المجالات الشكلية والهامشية من مجالات الحياة.

أما الاختيار الثانى الذى كان أمام الفقهاء: فهو أن يقوموا بدور فقهاء السلطان الذين يستطيعون تبرير كل السياسات بصرف النظر عن مدى اقتناعهم بها من الناحية الشرعية، وهو ما يعنى توظيف الفقه توظيفا سلطوياً لا يستهدف صالح البشر ولا غايات الدين.

ومن عوامل الردة والنكسة أيضا انقسام المسلمين إلى فرق وأحزاب، وتمترس كل فرقة وراء مقولاتها ونصوصها، حيث رأت كل فرقة فى تلك المقولات والنصوص أهم عناصر الحفاظ على هويتها وتماسكها فى مواجهة الفرق المعادية بصرف النظر عن صحة تلك المقولات وعن علاقتها بالواقع المتحرك دائما ، وهكذا اكتسبت تلك المقولات قداسة ليست لها فى الواقع، وأصبح لها الأولوية على الوقائع المباشرة وأدى هذان العاملان فى واقع الأمر إلى إغلاق باب الاجتهاد وانعدام البحث الفقهى المستنير فى التطورات التى تصاحب الحياة فى كل يوم .

ونتج عن هذا الواقع الجديد أننا أصبحنا أمام أحكام وفتاوى محددة، وفى نفس الوقت أمام وقائع حياة ليست محدودة بطبيعتها. وعلى هذا الأساس لجأ كثير من الفقهاء، إذا لم يجدوا ما يسعفهم من الأحكام الفقهية فى مواجهة الواقع المتغير، لجأوا إلى سيف التحريم وأصبح حكم التحريم وإطلاق لفظ الحرام كثير الشيوع على الرغم من تحرج الفقهاء الأوائل من استخدامه.

وكان من المنطقى كذلك أن يواجه الفقهاء التغيرات المستمرة بالحديث النبوى الشريف «شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار»[١٦] ولم يكن من المهم فى هذا الحالة تحديد ما هو المقصود بالمستحدث وفى أى حال.

ونتج عن هذا الواقع الجديد كذلك قطع الصلة بين السبب والنتيجة، المترتبة عليها كحكم أو فتوى فقهية فحسب، بل بين أسباب ونتائج الظواهر الطبيعية نفسها.

وقد وجد هذا اللون من التفكير فيما قدمه الإمام أبو أحمد الغزالى[١٧] أساساً أيديولوجياً وإيمانياً يستند إليه، إذ يرى الغزالى أنه ليس من الحتمى ارتباط السبب بالنتيجة حتي وإن كنا نراها كذلك فى الواقع. ويضرب الغزالى لذلك مثلاً: إذا ألقيت قطعة من القطن فى نار مشتعلة، سيكون من المنطقى أن تحترق، إلا أن هذا ليس معناه بالضرورة تلازم النار والاحتراق.

إذ أن مانراه فى هذه الحالة مجرد تلازم رؤية وليس تلازم فعل، ودليل الغزالى إلى ذلك، ما حدث من معجزة مع سيدنا إبراهيم عليه السلام، إذ ألقى فى النار ولم يحترق.

وفى ضوء هذا الفهم للإرادة الإلهية أصبح عدم الربط بين الأسباب والنتائج من كمال الإيمان ويصبح البحث عن العلاقات بين الظواهر المختلفة أو محاولة الوصول إلى القوانين التى تحكم حركة الظواهر لون من العبث وعدم الإذعان أمام إرادة الله.

وعندما لا يكون هناك ارتباط حتمى بين السبب والنتيجة فلم يعد هناك ما يمنع من أن تكون هزيمتنا فى الحرب نتيجة لابتعادنا عن منهج الله، وأن يكون التدهور الاقتصادى نتيجة لخروج المرأة للعمل وأن تكون الزلازل عقابا من الله على ما يرتكبه الناس من آثام وفساد.

وعندما لا يصبح الحكم الفقهى أو الفتوى مرتبطا بتفسير الظاهرة وتحليلهما وفهمها فهماً عميقاً، يصبح من البديهى أن يفتى فى السياسة من لايميز فرقا بين النظام الرئاسى والنظام البرلمانى، وأن يكفر الأحزاب كلها من لا يعلم ما هو الحزب؟، وأن يكفر عبد الناصر والسادات من لا يعرف فرقا بين الرأسمالية والاشتراكية، وأن يكفر طه حسين من ليس له علاقة بالأدب من قريب أو بعيد، وأن يفتى فى السينما وما هو الدور الذى يمكن أن تلعبه فى المجتمع؟ وأن يفتى فى الطب ونقل الأعضاء من ليس له أدنى علاقة بالطب[١٨].

وفى هذا المناخ من المنطقى أن تزدهر كتب السحر والجان والعفاريت وأن يستبدل الناس البحث عن عذاب القبر ونعيمه بالبحث فى أمور حياتهم ومعاشهم.

ويترك المرضى الأخذ بأسباب شفائهم انتظار المعجزة تحدث لهم تنقذهم مما يعانونه من أمراض كما حدث لمصطفى محمود ذات يوم[١٩].

ثانيًا: غيبة أدب وفلسفة الاختلاف:

يعد الاختلاف أحد الحقائق الكبرى فى هذا الكون، سواء كان هذا الاختلاف اختلافا فى الأفكار والأيديولوجيات، أو فى المصالح والاتجاهات والطبائع ... والاختلاف ليس مجرد حقيقة كبرى لكنه حقيقة جميلة، تعطى الحياة معناها وديناميتها، ويبقى بعد ذلك أن نبحث عن السبيل لإدارة هذا الخلاف على أسس صحية تضمن للإنسان حريته وحقه فى الاختيار.

ولم يكن الفقه الإسلامى فى مرحلة النهضة والازدهار منكرا للاختلاف كحقيقة واقعة أو منكرا لحق البشر فى الاختيار والاختلاف.

وفى إطار هذا التسليم بحق الإختلاف، فقد اختلف فقهاء الإسلام تقريبا فى كل شيء، وإذا تناولنا أصول الفقه يتضح لنا عمق هذا الإختلاف، فحول القرآن الكريم، وهو أول أصول الفقه ظهرت أنواع مختلفة من التفاسير، فهناك تفسير القرآن بالمأثور من لسان العرب ولغتهم، وهناك التفسير تبعا لمذهب أهل الرأى والمعتزلة والذين أعلوا من مكانة العقل، وهناك عدة تفاسير صوفية تعلى من مكانة الذوق والإشراق والكشف والإلهام، وإلى جانب ذلك فقد مالت كل فرقة إسلامية إلى أحد التفسيرات، أو وضعت لنفسها تفسيرا خاصا بها.

وإلى جانب ذلك فهناك اختلافات عميقة بين الفقهاء حول أسس التعامل مع القران الكريم، فمنهم من يرى أن العبرة بمطلق اللفظ وعموم المعنى، ومنهم من يرى العكس من ذلك، وأن العبرة بخصوص السبب الذى لا ينسحب على غيره من الأسباب إلا فى ظل ظروف خاصة، كما اختلف الفقهاء حول مدى اعتبار أسباب النزول، ومنهم من يولى أهمية كبرى إلى ظاهر الكلمات والنصوص. ومنهم من يرى ضرورة التأويل وأهميته لفهم حقيقة مقاصد القرآن[٢٠] .... وهكذا.

أما إذا انتقلنا إلى الحديث الشريف وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فسوف نجد أن الخلاف أكثر عمقا، فحول أعداد الأحاديث

الشريفة هناك من الفقهاء من لا يعترف سوى بصحة عدد يقل عن العشرين حديثا، وحول كتابة الحديث، هناك من الفقهاء من يرى الأولوية لمتن الحديث بصرف النظر عن الإسناد وهناك من يرى الأولوية للإسناد بصرف النظر عن متن الحديث.

كما اختلف الفقهاء حول اجتهاد الرسول، ومدى حجية السنة وخاصة فى مجال الحدود، بالإضافة إلى الاختلافات العميقة حول حجية الأحاديث التى وصلت إلينا بطريقة التواتر ... إلخ.

أما إذا انتقلنا إلى الإجماع كأصل من أصول الفقه فسنجد أن هناك اختلافات حول مدى حجية الإجماع فى الفقه والفتوى، ومن هم بالضبط المشار إلى إجماعهم، وهل هم المسلمون جميعا، أم الصحابة فقط، أم أهل المدينة، ثم إختلافات حول من هم الصحابة وهل هم جميع المسلمين المعاصرين للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ أم هم المقربون منه..

كما اختلف الفقهاء حول القياس وموقعه من أصول الفقه، وشروطه، واختلفوا حول المصالح المرسلة، وهل هى مصلحة الفرد أم مصلحة المجموع؟ وهل تقدم على النص، وما هى حدودها؟ ... إلخ.

وقد تعاصر كبار الفقهاء المسلمين، حيث عاش الإمام أبو حنيفة النعمان (٨٠ــ١٥٠هـ) فى نفس زمان الإمام مالك (٩٣ــ١٧٩هـ) كما عاصر الإمام الشافعى (١٥٠ ــ ٢٠٤هـ) الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ــ٢٤١هـ)[٢١]. وعلى الرغم من ذلك، فقد أسس كل من هؤلاء الفقهاء مذهبا سنيا مختلفا عن غيره من المذاهب، وكان لكل منهم تلاميذه، وقد اختلف تلاميذهم معهم كذلك.

وهذه الاختلافات كلها تدور فى الإطار الفقهى السنى. ولاشك أنها ستكون أعمق وأكثر جذرية إذا انتقلنا بها إلى مجال السياسة والخلافة وشروطها وموقعها من أصول الدين ... إلخ.

وقد أفرز هذا الخلاف ثروة فقهية هائلة، كما أسفر عن تبلور كثير من المذاهب والفرق الإسلامية المتعددة فى القرون الثلاثة الأولى من الهجرة.

وكان من المفترض أن ينتج هذا الخلاف مناخا صحيا للحوار والرأى. يكون أحد أسس مواجهة المسلمين للتحديات التى تفرضها عليهم العصور المختلفة، ولكن ماحدث كان على النقيض من ذلك. إذ سادت فكرة الأحادية، وتعرض الكثير من الفقهاء والمفكرين الذين

تمردوا على الفكر السائد للسجن والتعذيب والقتل، وأُحرقت كتب الفيلسوف والفقية ابن رشد أمام الناس، وكانت هناك أسباب متعددة حالت دون أن يؤتى الحوار آثاره المتوقعة على الفكر والحياة، ومن تلك الأسباب:

ـ ارتباط الاختلاف بالصراع على السلطة والنفوذ والمصالح، وهو الأمر الذى أشعل الحروب بين المسلمين منذ معركة الجمل سنة ٣٥ هـ بين خليفة المسلمين على بن أبى طالب من ناحية وكثير من صحابة الرسول كطلحة والزبير بن العوام والسيدة عائشة بنت أبى بكر الصديق، زوجة الرسول من ناحية ثانية، واستمر الصراع بين المسلمين بعد ذلك فى معارك صفين، والنهروان، وكربلاء، ووصل الصراع إلى قمته عندما اجتاحت جيوش الأمويين المدينة المنورة واستباحتها لثلاثة أيام، كما استباحت مكة أثناء صراع الأمويين مع عبد الله بن الزبير الذى أعلن نفسه خليفة للمسلمين من مكة. كما استمر الصراع بعد ذلك بين الفرق والمذاهب المختلفة.

ـ سحب القدسية من القرآن والسنة النبوية إلى آراء الفقهاء واجتهاداتهم وفتاويهم، إذ راحت كل مدرسة فكرية تدعى أنها الأصح

فى نسبتها إلى القرآن الكريم، الأمر الذى يستلزم بالضرورة أن تنسحب قدسية القرآن والسنة عليها، ومن هنا فالأفكار المخالفة لا تعدو أن تكون مجر هرطقة ولغو، ويصبح التكفير للمخالفين هو أكثر الأسلحة شيوعًا بين الجميع.

واليوم تعد الممارسة الفقهية نموذجا لما نراه من غيبة أدب وفلسفة الاختلاف، فالجماعات الإسلامية تكفر الحاكم، وبعضها يكفر المجتمع، ثم تقوم هى بدورها بتكفير بعضها بعضا، ويستبيح الجميع دم الجميع، فعندما يصبح التكفير هو السلاح المشهر عند الاختلاف، فلا رأى ولاحوار ولاتفاعل ولا تقدم.

ــ أما ثالث الأسباب التى حرمت المسلمين ثمار الاختلاف، فهى إغفال مفهوم الفقه والفتوى الذى أشرنا إليه فى الجزء السابق، حيث لم يعد الاختلاف يدور حول الفهم والتفسير الأقرب للصحة بالنسبة للظواهر الموضوعية، وإنما دار الاختلاف حول الأحكام النهائية، والتى وجدت فيها الجماعات والفرق الإسلامية تعبيرا عن هوايتها وتمايزها ومن ثم تمسكت بها ودافعت عنها.

واليوم نلاحظ أن هناك خلافا كبيرا من الناحية الفقهية ليس بين الجماعات الإسلامية فحسب، بل بينهم وبين الأزهر، وبين الأزهر ودار الإفتاء المصرية، وتعددت قضايا ذلك الخلاف، فهناك الخلاف حول الحجاب، والخلاف الشديد حول الختان الذى أثير فى مصر بمناسبة مؤتمر السكان (١٩٩٤) إذ رأى شيخ الأزهر أن الختان فريضة إسلامية يستحق تاركها القتال، بينما رأى المفتى أن الختان أمره إلى الأطباء والمتخصصين.

كما قام الخلاف بين الأزهر الذى رأى شيخه أن فوائد البنوك ربا يحرم على المسلمين اقترافه، ورأى المفتى أن البنوك ليست حراما.

وإذاكنا قد شاهدنا ذلك الإختلاف حول تلك القضايا المشار إليها، فكيف يكون الحال لو انتقلنا إلى قضايا السياسة والثقافة والإبداع والفن وغيرها ولماذا لم تسفر تلك الاختلافات عن إرساء أسس عقلانية للحوار، تعترف بحق الجميع فى الوجود وفى الاجتهاد وفى الاختلاف والاختيار، إلا إذا كان كل صاحب رأى يعتقد أنه يمثل الإسلام ذاته. وهذا فى حد ذاته نفيا للآخرين ولفكرة الاختلاف من أساسها.

ثالثًا: المؤسسات من الأيديولوجيا إلى الدين:

الأصل فى الفقه والتشريع والفتوى والدين كله يعود إلى مصدرين أساسيين هما القرآن الكريم وسنة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يؤكد ذلك حديث الرسول «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا أبدا. كتاب الله وسنتى»[٢٢] ومن هنا فليس فى الإسلام سلطة تدعى احتكار فهم الدين والحديث باسمه، وإنما من حق كل أنسان أن يجتهد وهو فى نهاية الأمر مسئول مسئولية شخصية عن مدى التزامه بأحكام الدين، وهو مسؤل أمام الله فقط وضميره، وليس هناك فى الإسلام من ينبغى أن يعتقد أنه مسؤل عن فهم الناس لدينهم أو التزامهم بتعاليمه.

وقد أدى اختلاف الاجتهادات والتفسيرات للقرآن والسنة إلى ظهور العديد من المذاهب الإسلامية التى أشرنا إليها من قبل، وكما أشرنا من قبل أيضا، فالمذاهب تختلف اختلافات عميقة، كما يختلف التلاميذ من الفقهاء مع أساتذتهم.

وفوق ذلك فإن من حق كل إنسان أن يتبع أى مذهب يراه، ومن حقه أن يتبع مذهبا معينا فى مسألة، ويتبع مذهبا آخر فى مسألة أخرى، ومن حقه كذلك أن يعمل وفق ما يراه دون التزام بأى من المذاهب المعروفة.

ومن المستقر في الفقه الإسلامي أن المذاهب سواء، وليس لمذهب أفضلية على مذهب آخر، ولقد لعبت الظروف البيئية والثقافية والتاريخة دورا في سيادة مذهب في مكان معين على مذهب آخر.

وقد انتشرت في مصر المذاهب الثلاثة ـ الشافعي، المالكي، الحنفي ـــ بنسب متفاوتة وإن كانت متقاربة، أما المذهب الحنبلي فنادر الانتشار.

ولم يتقدم مذهب على المذاهب الأخرى إلا لأسباب سياسية، فعندما يتولى الحكم أحد الولاة أو السلاطين، فإنه يقوم بتقريب قضاة وفقهاء المذهب الذي يعتنقه، ويغدق عليهم، ويوقف عليهم وعلى مؤسساتهم الأوقاف، ورغم ذلك فإن المذاهب كانت تتجاور في المدارس والمساجد المختلفة.

وقد حرص الولاة والسلاطين على بناء المساجد في مصر، منذ بداية الفتح الإسلامي ومن أشهر تلك المساجد الجامعة، جامع عمرو بن العاص، جامع أحمد بن طولون، جامع الحاكم بأمر الله، جامع قلاوون، جامع برقوق، والجامع الأزهر.

وقد استهدف إنشاء الجوامع ــ فضلا عن الأهداف الدينيةــ أهدافًا سياسيـة، حيث يعتبر الجامع الذى يبنيه السلطان، بمثابة الجامع الرسمى، الذى تقام فيه صلاة الجمعة ويخطب ويدعى فيه للسلطان.

وقد أنشئ الجامع الأزهر مع بداية الفتح الفاطمى لمصر (٩٧٠م) لنفس الأسباب السابقة من الناحية السياسية، بجانب اعتباره جامعة لنشر المذهب الشيعى ـ مذهب الدولة الفاطمية ـ وبزوال الخلافة الفاطمية، وعودة مصر إلى حظيرة الخلافة العباسية السنية على يد صلاح الدين الأيوبى، قام صلاح الدين بإغلاق الجامع الأزهر وإقامة صلاة الجمعة فى جامع الحاكم بأمر الله، وظل جامع الحاكم هو الجامع الرسمى حتى نهاية الدولة الأيوبية، وعندما تولى السلطان الظاهر بيبرس المملوكى حكم مصر سنة ١٢٦٠م أعاد الجمعة والخطبة إلى الجامع الأزهر الذى ظل الجامع الرسمى فيما تلى ذلك من عهود، وعلى الرغم من ذلك فإن الأمور كانت تدار فى الجامع الأزهر كغيره من المساجد حيث تقام فيه الصلاة، ويدرس فيه الطلاب العلوم المختلفة، وكان لكل مذهب شيخ يتولى الإشراف على الأساتذة والطلاب الذين ينضوون تحت لواء ذلك المذهب[٢٣].

وظل الحال كذلك حتى سنة ١٧٦٠م أى بعد حوالى قرن ونصف من الفتح العثمانى لمصر، إذ يتحدث الجبرتى فى تلك السنة عن تولية الشيخ «الخراشى» مشيخة الأزهر، حيث عهد إليه بتنظيم أمور الأزهر كلها، والإشراف على أوقافه، ورئاسة من فيه من أساتذة وشيوخ[٢٤].

ولا شك أن الدافع إلى ذلك التغيير، دافع سياسى فى الأساس، فالأزهر يقع فى قلب القاهرة، قلبها السكنى، والاقتصادى على السواء، بما يمثله ذلك الموقع المميز من تأثير فى الأحداث الجارية.

وفى تلك الفترة أيضا كانت قبضة الدولة العثمانية على مصر قد وهنت إلى حد كبير وأخذت قوى المماليك فى إعادة تنظيم نفسها والاستعداد للانقضاض على الحكم واستعادة مصر من السيطرة العثمانية مرة ثانية.

كما كان الكثير من الشيوخ والفقهاء قد نجحوا فى تكوين ثروات لابأس بها نتيجة اشتغالهم بالتجارة، أو إشرافهم على التزامات واسعة من الأراضى الزراعية وأصبحوا بفضل ما كونوه من ثروات يلعبون دوراً اقتصادياً مؤثراً.

بالإضافة إلى قيام الشيوخ والفقهاء فى الأزهر بدور كبير فى الوساطة بين الحكام أتراكا كانوا أو مماليك وبين الشعب.

لكل هذه العوامل وجدت الدولة العثمانية أن تنظيمها للأزهر وإشرافها عليه، واستمالة طلابه وشيوخه بما لهم من تأثير اجتماعى واقتصادى، يعد خطوة موفقة فى سبيل مواجهة نفوذ المماليك الآخذ فى التزايد والنمو.

هذه هى الأسباب التى أدت إلى نشأة الأزهر كمؤسسة دينية، وهى أسباب سياسية فى مجملها وليست من الدين فى شىء.

وحاليا، وعلى الرغم من أن الأزهر مؤسسة تنظمها قوانين الدولة ويخضع لسلطانها، وعلى الرغم من أن الموقف الرسمى المعلن للأزهر يقف بجانب الدولة إزاء الجماعات الإسلامية إلا أن كثيراً من ممارسات الأزهر وخاصة فيما يتعلق بالثقافة والفن والإبداع، تجعله يقف فى خندق واحد مع تلك الجماعات التى يقف فى مواجهتها. ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى موقف علماء الأزهر من قضية اغتيال الدكتور فرج فودة (وقد أشرنا من قبل إلى موقف الشيخ الغزالى والدكتور

مزروعة)، وقبيل ذلك الإغتيال وبمناسبة سعي الدكتور فرج فودة لإنشاء حزب المستقبل فاجتمعت ما تسمى بندوة العلماء، وبمعظم أعضائها من شيوخ وأساتذة الأزهر، وأصدرت بيانا تعلن فيه مروق وارتداد فرج فودة. وبعدها أصدرت كتابا بعنوان «من قتل فرج فودة؟» قدمت فيه بجرأةٍ تحسد عليها ـ مبررات الاغتيال.

وليس هناك من الناحية الدينية مايدعو لأن يكتسب رأى الأزهر فى أى قضية من القضايا قدسية خاصة، تجعله يعلو على غيره من الآراء، وإنما هو اجتهاد يصيب ويخطئ وغاية الأمر أن الأزهر يتوفر له عدد كبير من العلماء فى مختلف فروع العلوم الدينية والعربية، ورغم ذلك فمن المعروف أن الأزهر قد عدل عن كثير من أرائه التى سبق أن أبداها فى فترات سابقة ويكفى أن نشير هنا إلى موقف الأزهر من شهادات الاستثمار، ومن قضية الصلح مع إسرائيل وغيرها.

وما يقال عن الأزهر يقال كذلك عن المفتى وعن دار الإفتاء، فقد كان لكل مذهب مفتيًا، يرجع إليه للإفتاء على أسس المذهب الذى يمثله المفتى، فكان هناك تبعا لذلك مفتى الشافعية، ومفتى المالكية، ومفتى الحنابلة.

ولكن مع نهاية القرن الماضى كانت كثير من الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى صاحبت وجود المذاهب الأربعة قد تغيرت، حيث انتهى عصر الطوائف المهنية والاجتماعية والدينية والعسكرية التى عاشت فى كنف المذاهب الأربعة، وعرفت مصرمنذ عهد محمد على (١٨٠٥–١٨٤٨م)نظاما قوميا فى الاقتصاد والتعليم، ومركزية سياسية صارمة قضت على مراكز القوى السابقة من مماليك وعثمانيين وعربان، وشهدت السنوات الأخيرة من القرن الماضى تطبيق كثير من السياسات التى يمكن وصفها بأنها سياسات قومية تتجاوز الأطر الطائفية التقليدية التى سادت من قبل مثل التعليم القومى، والسياسة المالية التى تعتمد على وجود البنوك، وظهور شركات المياه النقية والكهرباء والمواصلات، وهى كلها سياسات لم يكن من الممكن تصور استمرارها مع وجود فقهاء المذاهب الأربعة بنفس فعالياتهم السابقة .

وعلى هذا الأساس أنشئت دار الإفتاء المصرية لأول مرة فى نوفمبر ١٨٩٥ ، حيث تولى رئاستها الشيخ حسونة النواوى، على أن تقوم تلك الدار باستطلاع أهلة الشهور العربية، وإبداءالرأى فى قضايا الإعدام التى تحال إلى المفتى وإجابة فتاوى السائلين من الأفراد والهيئات.

وتشهد السنوات الأخيرة نزاعا بين لجنة الإفتاء بالأزهر وبين دار الإفتاء المصرية، ففى دراسة بعنوان «الأساس الشرعى والقانونى للجنة الفتوى بالأزهر» تؤكد الدراسة أن لجنة الإفتاء بالأزهر أكثر مرونة وحيوية فى خدمة الفتاوى الجماهيرية وأنها بمثابة الأم التى خرجت منها دار الإفتاء وأن هذه الدار قد نشأت فى حضن الأزهر كما كانت مهمة الإفتاء تسند إلى علمائه مما يدل على أن دار الإفتاء لم تكن بعيدة عنه ولا منفصلة عن كيانه من الناحية الإدارية، كما أكدت الدراسة على أن الأزهر هو الهيئة العلمية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث الإسلامى ودراسته ونشره وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وأن شيخ الأزهر الشريف هو الإمام الأكبر وصاحب الرأى فى كل ما يتصل بالشئون الدينية[٢٥].

وهكذا يقر الأزهر بعدم عصمة اجتهادات دار الإفتاء، كما أقرت دار الإفتاء من قبل بعدم عصمة اجتهادات الأزهر، كما لوحظ فى قضايا أساسية كالموقف من فوائد البنوك، أو الختان أو غيره من القضايا كما أشرنا منذ قليل، ومن ثم فلا يمكن الادعاء بعصمة أى اجتهاد حتى ولو احتمى بمؤسسة ليست أصلاً من أصول الدين.

رابعًا: الموقف من العلم:

بينما شهدت القرون الهجرية الأولى حتى القرن الخامس ازدهاراً للثقافة والعلم وحركة الترجمة عن اللغات الفارسية والهندية واليونانية، وتطورا فى مناهج العلم وخاصة المنهج التجريبى، وتقدما فى كثير من العلوم كعلم التاريخ والجغرافيا والطب وغيرها وتنوعا فى مدارس الأدب والشعر واللغة، فإن القرون التالية قد شهدت جمودا أصاب الحياة العقلية بالشلل حيث أصبح الصراع المذهبى أكثر ضراوة وعنفا، وراحت كل فرقة إسلامية تتحصن وراء النصوص التى تبرر لها مواقفها، كما شهدت تلك القرون ــ كما أشرنا ــ تسلط العناصر الأجنبية على الحكم فى البلاد الإسلامية، واعتمادهم على القهر فى سياسة حكم الشعوب الإسلامية.

فى تلك الأثناء ازدهر حديث البدعة[٢٦] واعتبر فقه ذلك الوقت أن البدعة ليست البدعة الدينية فقط ولكن البدعة الحضارية والعلمية كذلك، وقد جسد الإمام «أبو حامد الغزالى» ذلك الموقف من العلم والفلسفة بتبنيه الموقف الرافض لقدرة العلم وفعاليته، وعدائه الشديد للفلسفة، واعتماده على الخرافة فى تفسيره لكثير من أحداث التاريخ.

وفى مثل تلك الظروف أصبحت النصوص هى الأساس فى التعامل مع مختلف الظواهر وليست الوقائع المباشرة والمتغيرة وساد الموقف العدائى للعلم، والذى يرى أن الإيمان بقوانين العلم إنكار للقدرة الإلهية المطلقة، وهو امتداد لموقف الأشاعرة وأهل السنة والذين يرون ضرورة تدخل القدرة الإلهية التفصيلى فى الأحداث[٢٧] .

وقد وصل هذا الموقف العدائى للعلم وللتطور إلى ذروته فى مصر فى العصر العثمانى حيث انعدم التأليف تقريبا، واكتفى العلماء بكتابة الشروح والحواشى على الكتب والمتون القديمة.

وفى مستهل القرن الثامن عشر الميلادى، حاول إبراهيم باشا إدخال أول مطبعة للكتب إلى أراضى الدولة العثمانية، غير أن العلماء عارضوه بشدة، وهكذا ظلت مصر بعيدة عن الطباعة التى عرفتها أوروبا منذ منتصف القرن الخامس عشر الميلادى، حتى غزتها مع الحملة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر، ولا يستطيع أحد أن يحسب بدقة الثمن الذى دفعناه حضارياً نتيجة تأخر دخول المطابع والطباعة إلى مصر لمدة ثلاثة قرون، غير أنه بالتأكيد ثمن فادح.

وعلى الرغم من سعى «محمد على باشا» إلى إدخال الكثير من مظاهر الحضارة الحديثة إلى مصر سواء كان ذلك فى مجال التقنيات أو النظم، إلا أن العلماء قد وقفوا بالمرصاد لكثير من جهوده، فعندما حاول إنشاء مدرسة الطب تصدى له العلماء بحجة أن التشريح حرام، فكان أن أقامها فى أبى زعبل بعيداً عن القاهرة، ثم نقلها بعد ذلك إلى قصر العينى.

وانسحب ذلك الموقف الرافض لمنجزات العلم والحضارة إلى إدخال الكهرباء والمياه النقية عبر الأنابيب إلى منازل القاهرة وكذلك السينما والمسرح والتليفزيون.

كما ظل الكثير من العلماء يعارضون إنشاء مدرسة لتعليم البنات لفترة طويلة من الوقت، حتى افتتحت أول مدرسة لتعليم البنات (السنية أوالسيوفية) سنة ١٨٧٣م. فى عهد الخديوى إسماعيل وقد قوبلت بهجوم شديد من كثير من الفقهاء وظل هذا الموقف الرافض لتعليم البنات حتى مع تقدم التعليم خطوة بعد أخرى، ودخول الفتيات إلى الجامعة المصرية سنة ١٩٢٨.

وفى إطار الموقف من العلم، فليس من قبيل الفكاهة الإشارة إلى موقف بعض إعلام الفقه السعودى الذى يرفض القول بكروية الأرض، ويرى فى ذلك القول مجرد مؤامرة لإفساد العقيدة وجدير بالذكر أن هذا الفقه السعودى يمثل رافداً أساسياً من روافد فقه الحركة الإسلامية فى مصر.

ويصل الموقف العدائى من العلم إلى ذروته برفض بعض العلوم من أساسها، ويبدو ذلك فى الموقف من علم «الهندسة الوراثية» وهذا الموقف الرافض للهندسة الوراثية لا يميز بين الاستخدام المرفوض والاستخدام المقبول لهذا العلم الذى يفتح بلا شك أفاقا رحبة أمام الإنسان، للقضاء على كثير من الأمراض الوراثية والعيوب الخلقية، والسعى نحو تعظيم قدرات الإنسان أو زيادة الإنتاج وغيرها من المجالات.

ولتبرير ذلك الموقف العدائى من قبل تلك العلوم، كثيرا ما توصف بأنها علوم مادية ومن ثم فهى تتعارض مع روحانية الإسلام، ومازالت صفة المادية هذه لاصقة بتلك العلوم فى نظر كثير من فقهاء المسلمين مع أنها صفة تقبل كثيرا من النقاش. وكثيرا ما تضاف إلى صفة العلوم المادية صفة «الغربية» كذلك تأكيدا لذلك الرفض العدائى[٢٨].

وفى نفس الوقت فقد ازدهرت فى العقدين الأخيرين مؤتمرات ومحاولات أسلمة كثير من العلوم، وهى محاولات تسعى إلى إضفاء المشروعية الدينية على بعض أجزاء تلك العلوم، ورفض بعضها الآخر، أو إعادة صياغتها وفق رؤية دينية متشددة، وهى فى مجملها محاولات تكتفى بالتطفل على إنجازات العلوم «المادية والغربية» دون أن تضيف جديدا على تلك العلوم.

وفى النهاية فقد أصبح لدينا منهجين مختلفين أشد الاختلاف فى التعامل مع العلم ومنجزاته، المنهج الأول الذى يسود العالم المتقدم، فبمجرد أن يصل العلم إلى بعض النتائج المحددة فإن المجتمع يسرع بتلقفها والسعى إلى تطبيقها فى مختلف مجالات الحياة.

والمنهج الثانى هو المنهج الذى ينظر إلى العلوم الحديثة بتوجس وريبة، ويرفضها بحجة تعارضها مع القيم الإسلامية، وفى أحسن الأحوال يكتفى بالالتفاف عليها وأسلمتها وأصبح على المؤمنين بالعلم ودوره فى الحضارة الحديثة أن يخوضوا المعارك، ويبذلوا جهدهم وطاقتهم للتأكيد على أهمية العلم وضرورته، ثم تطبيقه والإسهام فيه.

وعلى الرغم من ذلك الكفاح المرير الذى امتد لقرون طويلة بين أنصار العلم والمنهج العلمى وبين الرافضين لذلك المنهج فإن فقه الحركة الإسلامية لم يسع إلى الخروج بقانون محدد للتعامل مع المستحدثات العلمية والحضارية.

خامسًا: الموقف من الغرب:

تنطلق رؤية الحركات الإسلامية للغرب وموقفها منه من بعض المفاهيم التى أرساها الإمام حسن البنا[٢٩] بقوله : «إن القرآن الكريم يقيم المسلمين أوصياء على البشرية القاصرة، ويعطيهم حق الهيمنة والسيادة على الدنيا لخدمة هذه الوصاية النبيلة، وإذن فذلك من شأننا لا من شأن الغرب ولمدينة الإسلام لا لمدينة المادة، فالعالمية أو الإنسانية هدفنا الأسمى، وغايتنا العظمى وختام الحلقات فى سلسلة الإصلاح»[٣٠] وبنفس المنهج ترى بعض الحركات الإسلامية المعاصره ـ كالجهاد والجماعة الإسلامية ـ «إنها حركة عقائدية تؤمن بالله، وتكفر بالطاغوت، وتسعى إلى تحقيق ذلك فى الواقع بكل الوسائل، بما فى ذلك جهاد طواغيت الأرض حتى تسلم أو تزول، وأننا -كمسلمين- مأمورون بتحقيق سيادة شرع الله على أرض الله وعلى خلق الله، وأن

لا ندع أى طائفة على وجه الأرض تحكم الناس بغير شرع الله، فمن أبى ذلك ورفض الإذعان قاتلناه، يقولون هذه وصاية منكم على البشرية، نقول: «هذه وصاية شرع الله ودينه على أرضه وخلقه، ونحن مأمورون بتحقيقها لصالح البشرية، بوصفنا خير أمة أخرجت للناس»[٣١].

ومن هنا تؤسس الحركة الإسلامية رؤيتها للغرب على أساس عقيدى دينى وذلك فى إطار فهمها للإسلام كمنهج كامل تنبثق منه رؤية شاملة للكون والحياة والإنسان والعالم، والغرب ضمن هذه الرؤية الشاملة المنبثقة من الإسلام ليست إلا جزء من كل هو العالم، ومن ثم فإنها عندما تنظر إليه تخضعه ـ شأنه شأن غيره ـ للمبادئ والمعايير والأحكام المستمدة من التصور الإسلامى، وتتخذ من وقائع التاريخ، ومن سجل العلاقات بين العالم الإسلامى والغرب، مصدرا لاستحضار الأدلة والشواهد التى تثبت بها صدق رؤيتها، وسلامة موقفها من الغرب ووجوهه وجوانبه»[٣٢].

لهذا سنجد «أن معظم نقد الحركة الإسلامية المصرية للغرب وحضارته عبارة عن توجيه أحكام عامة بإدانة هذا الجانب أو ذلك من

تلك الحضارة، دون التعمق فى ممارسة النقد من خلال البحث والتحليل والمقارنة المنهاجية، ومن ثم يغلب الطابع الحماسى، المفعم بروح إيمانية قوية، على الخطاب النقدى الذى تمارسه فصائل الحركة الإسلامية فى نقدها للغرب».

وتأتى كلمة الغرب «فى كتابات الحركة الإسلامية موصوفة بمجموعة كبيرة من الصفات والنعوت التى ينصب بعضها على سياسات الدولة الغربية ومواقفها وعلاقاتها مع العالم الإسلامى، وينصب الآخر على جوانب مختلفة من الحضارة الغربية بمعناها الواسع، فغالبا ما توصف سياسات الدولة الغربية لدى كل جماعة بأنها استعمارية، مدمرة، حاقدة، عنصرية، صليبية شرسة، تآمرية أو إنها سياسات نهب وعدوان وظلم واستكبار، تقوم بها دول الكفر والإلحاد، أو دول العالم النصرانى، وأحياناً ينصرف الوصف إلى الغرب ككل، فهو الغرب البغيض والملحد والعدو الحضارى وإذا كان سياق الحديث متعلقا بالأبعاد السياسية فغالباً ما يكون المقصود بالغرب هو تحالف صليبى صهيونى استعمارى إذ لاتنفك إسرائيل والصهيونية عن مفهوم الغرب لدى الحركة الإسلامية، ويؤكد الإخوان منذ الأربعينيات على وجود هذا التحالف المعادى للأمة، وقد أسهب سيد قطب فى بيان أبعاده وخلفياته

وأهدافه وحذر من خطره على حاضر ومستقبل الأمة الإسلامية المعاصرة وشعوبها قاطبة، وهو ما تدركه وتحذر منه الحركة الإسلامية المعاصرة،(٣٣).

ومن هنا ترى الحركة الإسلامية أن أى تصور لمعركة اليوم بين الإسلام والجاهلية يغفل التحدى الغربى المفروض وهو تصور هامشى لإنجاح له مهما حقق من نتائج، فالصراع الإسلامى الغربى له أولوية خاصة ضمن خطة الإسلام والجاهلية، ولهذا فهو صراع مدرج فى مخطط التغيير لإقامة الدولة النواة ومدرج أيضا فى خطة التمكين الكامل للإسلام حيث لا يتم إلا على أنقاض تسلط الجاهلية الغربية(٣٤).

وتركز الحركة الإسلامية فى رؤيتها لنمط الحياة الغربية على نقد الجوانب الأخلاقية والسلوكية والقيمية، وتعتبرها من أكبر الأدلة على خواء الحضارة الغربية من داخلها، وأكبر شاهد على فشلها فى احترام الكرامة الإنسانية وحفظها بعيدا عن الرزائل والمفاسد والمنكرات والشذوذ.

وهذا الجانب الاجتماعى للغرب يجسد فى نظر الحركة الإسلامية، أمراض الحضارة الغربية، ويكشف عن سيئات أعمالها، ولعل أكثر

الأمـور إثارة لانزعـاج الحـركـة فـى هذا الصـدد هو أن مـخـاطر تلك الأمراض الاجتماعية ـــ بمعناها الواسع ـــ لا تقتصر فقط على حياة مجتمعات الغرب، بل إنها تجتاح المجتمعات كلها، وفى مقدمتها المجتمعات الإسلامية من خلال وسائط وأفكار كثيرة ومتنوعة مثل: التقليد، والتبعية والتغريب أو العلمنة، والدعوة لتحرير المرأة، وفصل الدين عن الدولة والغزو الثقافى والفكرى، ولاتفتر الحركة الإسلامية المصرية عن التنديد بالتقليد والتبعية للغرب وإدانة كافة عمليات التغريب ومؤسساته التى تقوم به وترعاه فى مجتمعاتنا كالتعليم والإعلام والأدب والفن، ونرى أن نمط الحياة الاجتماعية الغربية له تأثير قوى ومدمر على الهوية الذاتية لمجتمعاتنا، ونمط حياتها، ولايأتى هذا التأثير المدمر من الخارج فقط، بل يأتى أيضا من الداخل عن طريق المتغربين، والخلاصة هى أننا نعيش داخل حيز مغلق من الغربيين والمستغربين، كما ترى جماعة الجهاد بهذا الصدد أن الإعلام والسياحة هما أهم جهازين لنشر وإشاعة القيم السافلة المستمدة من الحياة الغربية لمحاربة الإسلام فى عقر داره، ويضربون على ذلك مثلا بما يبثه التلفزيون والمحاولات الجارية لربطه بالإرسال الغربى عن طريق البث المباشر، أما السياحة فهى حسب رأيهم رأس حربة الاختراق لمجتمعنا[٣٥].

وهذه الرؤية عرضناها بكثير من التفصيل للغرب فى فقه الحركة الإسلامية تؤكد على عدد من الملاحظات منها:

ــ الضبابية وعدم الرؤية الصحيحة لطبيعة الصراع الدولى الذى لم يعد يلعب فيه الدين الدور الذى كان يلعبه فى العصور الوسطى مثلا. فلم يعد من الحكمة ولامن المعقول تقسيم العالم إلى إسلام شرقى ومسيحية غربية، فقد شهد الغرب نفسه فى هذا القرن أعنف حربين عالميتين ثارتا بين تلك الدولة الغربية نفسها، تحالف فى الحرب الأولى منها تركيا المسلمة مع ألمانيا البروتستانتية، ضد إنجلترا البروتستانتية وفرنسا الكاثوليكية.

كما تعكس تلك الرؤية إغفال ذلك الصراع المرير والضارى الذى ساد معظم فترات هذا القرن العشرين بين الكتلة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفيتى السابق، وبين أوروبا الغربية والولايات المتحدة الرأسمالية.

إن الرجوع إلى الخطاب السياسى الإسلامى، إزاء الغرب يمثل نصا من النصوص التعبوية التى تلجأ إليها الجماعات السياسية المعاصرة، أو التى تصل إلى سدة الحكم، حيث تميل خصائص هذا النص إلى إعلاء

القيم المطلقة، والنزعة للتحريض، واللغة العاطفية والحماسية، والرؤية الحدية للواقع والعالم، ومثل هذه النصوص قد تكون لها مبرراتها، ولكن ثمة شكوكا حول مدى صلاحيتها للتعبير عن موقف هذه القوى إذا كانت متمتعه بالشرعية السياسية والقانونية، فمثل هذه النصوص تنطوى على تفسيرات بشرية فى المبدأ أو المنتهى ولا عصمة لها شأن أى نص بشرى تفسيرى تبدو عليه تناقضات مع عالم بالغ التعقيد، ويستعصى على الوضوح الوارد بهذه النصوص التعبوية التبشيرية، التى تبجل الذات وتحقر من شأن الآخر إزاء مستهلكى هذه النصوص من مريدى الحركة والحادين والحادبين عليها[٣٦].

ويتضح التهافت فى موقف الحركة الإسلامية من الغرب فى ذلك التناقض بين أدبيات الحركة الإسلامية فى موقفها من الغرب والذى أشرنا إليه حالاً، وبين السلوك الفعلى والعملى لقادة الحركة الإسلامية، ولم يعد التنسيق الذى حدث إبان الحرب الأفغانية بين الجماعات الإسلامية وبين الولايات المتحدة الأمريكية بحاجة إلى إثبات، كماتحتضن كثير من الدول الغربية قادة الحركات الإسلامية، بدعاوى اللجوء السياسى، وهو أحد حقوق الإنسان الذى يراه نفس هؤلاء القادة أحد آليات التغريب والتبعية والاختراق.

ويستوقف الباحث فى الخطاب السياسى للحركة الإسلامية عن الغرب، تلك النظرة السائدة عن ثنائيات الأخلاق ــ الإباحية المادية ــ حيث يوصف الغرب فى نصوصنا بالمادية معزولة عن الروحانية والأخلاقية الإسلامية فى مواجهة الأباحية الغربية. وكأن هناك أخلاقاً واحدة سرمدية وأبدية. فقد يكون ذلك صحيحا فى الموقف الإسلامى إزاء ظواهر غربية عديدة، ولكن الأخلاق ليست مطلقة. ولاأبدية ولا سرمدية فى تجربة إنسانية ما، فداخل كل تجربة هناك تحولات فى النسق الأخلاقى وتغيرات يجب رصدها عبر الزمن، وربطها بالاختلافات فى البنية الاجتماعية، ومع ذلك فلكل موقف مادى أخلاقياته الخاصة الزمنية والتاريخية والمتغيرة التى يرفضها الاجتماع الإنسانى ذاته كقاعدة تحكم السلوك أو تضبطه أو تسوغه(٣٧).

وفى محاولة لإضفاء صفة الموضوعية على الموقف من الغرب فى خطاب الحركة الإسلامية يعلن ذلك الخطاب أن الحركة لا ترفض التقدم المادى الغربى على إطلاقه، وإنما تقر بضرورة الاستفادة من المنجزات المادية للحضارة الغربية، ولاشك أن هذا الموقف يزيد الأمور تعقيداً إذ كيف يسهل فصل المنجزات المادية للغرب عن كثير من الآليات التى أنتجت تلك المنجزات كالحرية السياسية والحرية الأكاديمية وحرية البحث العلمى وحرية المرأة وحقوق الإنسان وغيرها.

سادسًا: العنف:

الأصل فى الإيمان أنه اختيار حر، وتتعدد الآيات الكريمة التى تؤكد ذلك الحق، بل وتحث عليه، ولا شك أن هذا الاختيار الحر هو جوهر الدين وهو مناط التكليف، ومبرر الثواب أو العقاب.

وكذلك الأمر فى الفقه والفتوى، ففيما عدا الحدود، اتفق المسلمون على أن الفقيه يتوقف دوره عندما يبين اجتهاده فى قضية معينة من حيث حرمتها أو حلها أو كراهتها أو جوازها.. وهكذا، ويبقى على الإنسان بعد ذلك أن يعمل وفق ذلك الاجتهاد أو وفق اجتهاد غيره، فقد استقر فى الضمير الإسلامى أن الفقيه عليه مجرد الاجتهاد والأمر مكفول بعد ذلك للإنسان الذى لن يحاسبه بعد ذلك سوى ـ الله سبحانه وتعالى ـ وقد أدى ذلك الوضع إلى أمرين أساسيين: الأول هو ازدهار المذاهب الفقهية وتنوعها ونشاطها، الذى لعب دوراً كبيراً فى الحياة العقلية فى صدر الإسلام، طالما أن السلطة السياسية لم تتبين مذهبًا فقهيًا بعينه وتحاول قسر الناس على اتباع هذا المنهج، والأمر الثانى، سيادة روح التسامح بين الناس، حيث إستقر فى ضميرهم أنه مادام الأمر موكولا فى النهاية إلى صاحب الأمر ـ سبحانه وتعالى ـ فليس

هناك معنى لإجبار إنسان على ترك ماهو حرام أو التزام ما هو حلال، يؤكد ذلك ما تذخر به كتب الأدب والتاريخ من أشعار العشق والمجون وأخبار الحانات والمغانى والمراقص والتغزل بالغلمان، وغير ذلك مما هو حرام عند الكثير من الفقهاء.

ولا شك أن المجتمع الإسلامى شهد منذ صدر الإسلام مظاهر متعددة من العنف الذى اقترفه بعض المسلمون مثل قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه، والاقتتال فيما بين المسلمين فيما سمى بالفتنه الكبرى ثم قتل الخليفة الرابع الإمام على رضى الله عنه، ثم قتل غيلان الدمشقى والحلاج وغيرهم، غير أن ذلك العنف كان يحدث لأسباب سياسية حتى وإن اكتسى بثوب الدين والفقه والفتوى.

ورغم ذلك التسامح الدينى الذى أشرنا إليه، صار الفقه يعنف ويشتد عنفه رويداً رويداً مع تقدم التاريخ ويجنح إلى الإكراه وحمل الناس على التزام الرأى الواحد حملا.

ولقد كانت هناك أسباب متعددة لعنف الفقه فى تلك المراحل المتأخره منذ العصر العباسى الثانى، من تلك الأسباب ارتباط العنف بالصراع السياسى والاقتصادى وفكرة الهوية، حيث حرصت كل فرقة

على الاستعانة بالفقه والفتوى لتبرير صراعها السياسى والاقتصادى مع غيرها من الفرق.

والسبب الثانى هو ارتباط الفقهاء بالسلطة، واضطرارهم لتبرير عنف السلطة إزاء خصومها، ويحدثنا تاريخ عن سجن الإمام أبى حنيفة النعمان، وتعذيبه على يد الخليفة العباسى بعد أن رفض العمل قاضيا له ببغداد.

ولقد وصل ارتباط العنف بالفقه إلى مدى بعيد نتيجة ذلك الارتباط بين الفقهاء والسلطة السياسية، وفى التاريخ الدولة العثمانية ما يؤكد ذلك، ففى عهد السلطان «بايزيد»[٣٨] قام إخوته بثورة عليه كادت تفقده سلطنته لولا أن ظفر السلطان بهم بعد عناء، وحتى لا يتعرض لمثل هذا الموقف مرة أخرى فقد استصدر فتوى من قاضى القضاه بأنه يجوز للسلطان بمجرد أن يتولى الحكم أن يذبح أخوه حرصا على مصالح الدولة وأمنها، ولكن يبدو أن ذبح إخوة السلطان قد عرض أمن الدولة نفسها للأخطار وخاصة عندما يموت احد السلاطين بلا وريث ذكر، فقد اكتفى السلطان بحبس إخوته فيما سمى فى التاريخ العثمانى بأقفاص السلاطين.

واليوم يلاحظ الباحث الارتباط الوثيق بين الفقه المتشدد العنيف وبين صعود ونمو الحركة الإسلامية، وهناك أمثلة عديدة لذلك الفقه العنيف منها ما أفتى به أحد الفقهاء بضرورة قتل المريض بالإيدز، وأغلب الظن أن الفقيه قد ظن-وبعض الظن إثم-آنذاك أن المريض قد اقترف الشذوذ أو فى أحسن الأحوال الزنا، ولم يدر بخلده أن مرض الإيدز قد يصاب به الإنسان نتيجه لحقنه بحقنة ملوثة، أو نقل دم ملوث فى عملية جراحية، أو يصاب به جنين فى بطن أمه المصابة، وكلها أسباب لا تمت لما هو حرام بصلة، كما لم يهتم ذلك الفقية بما إذا كانت هناك وسائل تكفل لمريض الإيدز الحياة مع الوقاية من إصابة غيره بالمرض، وإنما اكتفى بأيسر الحلول وأكثرها عنفا ودموية فى نفس الوقت، ولقد سبق وأفتى أحد شيوخ الأزهر بتكفير الفنان الراحل «محمد عبد الوهاب» حينما غنى أغنيته الأخيرة «من غير ليه» حيث رأى أن كلمات الأغنية تتعارض مع قوله تعالى: «وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»[٣٩].

وفى هذا المناخ أصبح الاتهام بالتكفير سيفًا مسلطًا على رقاب الجميع، الفنانين والكتاب والأدباء، ورجال الأمن والحكام بل والشعب جميعه.

وعلى الرغم من أن الكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ تحذرنا من إطلاق تلك الأحكام بالكفر على الناس، إلا أننا نلاحظ اليوم سهولة إطلاق تلك الأحكام بلا روية أو تبصر، ويؤمن بعض أفراد الجماعات الإسلامية بما قاله أحد فقهاء التطرف والتشدد وهو: «الكافر هو من لم يكفر الكافر» وهى دعوة صريحة للتنقيب فى صدور الناس والتلصص عليهم والبحث عن أدق أسرار حياتهم.

ولاشك أن الاتهام بالكفر هو أقصى ما يمكن أن يتعرض له إنسان فهو حكم بالإعدام وبالتنكيل بجثمانه، حيث لا يدفن فى مقابر المسلمين وبالتنكيل بورثته حيث لا يورث. وهو بعد كل شيء نفى له تماما.

ويشهد المجتمع المصرى الكثير من عمليات العنف منذ مايصل إلى عشرين سنة، ففى عام ١٩٧٧ إختطفت جماعة التكفير والهجرة أوجماعة المسلمين الشيخ حسين الذهبى وقتلته.

وتعد الاغتيالات السياسية أحد الأساليب الرئيسية التى لجأت إليها الحركة الإسلامية منذ بداية عقد الثمانينيات فى مواجهة الدولة والمجتمع، وبدأت هذه الحوادث باغتيال رئيس الجمهورية السابق أنور

السادات على يد تنظيم الجهاد سنة ١٩٨١، وشهد عام ١٩٨٧ ثلاث محاولات للاغتيال استهدفت بعض الشخصيات السياسية، وزيرى داخلية سابقين (حسن أبوباشا، والنبوى إسماعيل) وأحد الصحفيين (مكرم محمد أحمد) رئيس تحرير مجلة المصور، وتمت هذه المحاولات على يد جماعة التوقف والتبين(٤٠).

وشهدت الأعوام الأخيرة من التسعينيات تصعيدا ملحوظا فى الاغتيال ومحاولات الاغتيالات التى قامت بها الجماعات الإسلامية، حيث اتخذت شكلاً قتالياً ومكثفاً، وبدأت تلك الحوادث باغتيال رئيس مجلس الشعب الدكتور «رفعت المحجوب»، فى أكتوبر ١٩٩٠ على يد الجماعة الإسلامية، وتوالت خلال ذلك الأحداث فتم اغتيال الكاتب فرج فودة فى يونيو ١٩٩٢ على يد الجماعة الإسلامية أيضا، وكان لهذا الإغتيال دلالة خطيرة باعتبارها سابقة فى ممارسة العنف المادى المباشر ضد أصحاب الرأى والفكر(٤١).

وشهدت الأعوام التالية محاولات اغتيال وزيرى الإعلام والداخلية ورئيس الوزراء، وتعتبر حوادث الاعتداء والقتل ضد رجال الأمن وجهاز الشرطة أحد الأشكال الرئيسية للعنف الذى تنتجه الجماعات الإسلامية.

كما شهدت التسعينيات أيضا أشكالا جديدة للعنف وعلى رأسها حوادث الاعتداء والقتل المتكررة ضد السائحين خلال عامى ١٩٩٣/٩٢، إلى جانب حوادث العنف والتفجير العشوائى ضد المواطنين والتى تكررت أكثر من مرة فى الأحياء المزدحمة بالقاهرة كميدان التحرير وشبرا والعتبة.

كما تبرز أشكالا أخرى للعنف الاجتماعى الذى تمارسه الجماعات الإسلامية تطبيقا لقاعدة «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، وتراوحت هذه الحوادث بين اقتحام المنازل والاعتداء على أصحابها بدعوى إستعمالها فى أعمال منافيه للآداب، والاعتداء على أصحاب محلات بيع الخمور، وتحطيم وإحراق نوادى الفيديو، والاعتداء على الفرق الفنية ومنع الأهالى من إقامة أية حفلات اجتماعية فى بعض الأحياء، ومنع الاحتفال بشم النسيم أحيانا، وإقامة الحد علنا على بعض المواطنين بتهمة القذف أوسب الدين، أو مهاجمة النساء لإجبارهن على الالتزام بزى معين، والاعتداء على الأضرحة ومهاجمة الموالد، وغيرها من الحوادث التى تدخل مباشرة فى إطار انتهاك الحريات الشخصية.

وفى نفس الاتجاه تأتى حوادث العنف الطائفى ممثلة فى الاعتداء على الأقباط سواء فى الأرواح والممتلكات أو الكنائس.

ولا شك أن العنف الاجتماعى الذى تمارسه الجماعات الإسلامية خاصة مع تكرار حوادثه واتساع مجالاته يؤدى بشكل تدريجى إلى إشاعة نوع من الفوضى فى المجتمع وتهديد النظام العام، فضلا عما له من دلالة سياسية على ضعف الدولة وإظهار عدم قدرتها على حماية الأفراد(٤٢).

إن ذلك العنف الفردى أو الاجتماعى الذى تمارسه الجماعات الإسلامية يستند إلى قاعدة من الفقه والفتوى المتشددة والدموية التى تنتمى إلى أشد فترات التاريخ الإسلامى حلكة وظلاما.

سابعًا: الموقف من قضايا المرأة:

فى بداية القرن التاسع عشر أنشأ «محمد على» أول مدرسة نظامية لتخريج «القابلات» وفى سنة ١٨٧٣ وفى ظل حكم إسماعيل أنشأ المدرسة السنية (السيوفية فيما بعد) لتعليم الفتيات، وهى بداية التاريخ لتعليم المرأة تعليما نظاميا مؤسسيا وفى سنة ١٨٩٩ ، أصدر قاسم أمين

كتابه تحرير المرأة، وشهد العقدين الأول والثانى من القرن العشرين بداية انخراط المرأة فى العمل الاجتماعى العام حيث أنشأت العديد من الجمعيات النسائية التى تهتم بتعليم المرأة، وعلاجها والتصدى لمشكلات الفقر بين النساء[٤٣]، وشهدت أحداث ثورة ١٩١٩ بداية اهتمام المرأة بالعمل السياسى حيث نظمت النساء عدداً من المظاهرات المطالبة بالإستقلال والدستور، وقد قدمت الحركة النسائية عدد من الشهيدات اللواتى سقطن برصاص الاحتلال فى سبيل قضايا الحرية والاستقلال الوطنى[٤٤].

وفى سنة ١٩٢٨ فى ظل عمادة «طه حسين» لكلية الآداب ورئاسة «أحمد لطفى السيد» للجامعة المصرية دخلت الفتاة إلى الجامعة لأول مرة.

وفى ظل ثورة يوليو وفى دستور ١٩٥٦ حصلت المرأة على جميع حقوقها الانتخابية وعلى رأسها حق الانتخاب وحق الترشيح للمجالس النيابية والتشريعية.

وعلى الرغم من ذلك الكفاح الطويل، فما زالت مساهمة المرأة فى مختلف مجالات التعليم والتنمية السياسة، أقل بكثير من مساهمة الرجل

فى تلك المجـالات، وهو الأمـر الذى يدفع مـخـتلف القـوى الوطنيـة الديمقراطية إلى المطالبة بتذليل جميع العقبات التى تحول دون مساهمة المرأة فى جميع مجالات العمل الوطنى مثل الرجل سواء بسواء.

وعلى الرغم من كل ذلك أيضا فإن الحركة الإسلاميـة، تنظر إلى إنشاء مدارس الفتيات ودخولهن الجامعة على أنه مؤامرة استعمارية غربية استهدفت تحطيم نواة المجتمع الإسلامى وهو الأسرة، وغرس بذور الفساد والانحلال بين أبنائه، كما تنظر إلى «قاسم أمين» على أنه صورة مجسدة للشيطان، فضلا عن أنه عميل الغرب وصنيعته[٤٥].

وتنطلق رؤية الجماعات الإسلاميـة للمرأة من بعض آيات القرآن الكريم كآيات الحجاب وآيات القوامة، وكذلك من بعض أحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ غـير أن التـعـامل مـع تلك الآيات الكريمة والأحـاديث النبـوية يتسم بتلك السـمـة التـى تميـز تعـامل الجـمـاعـات الإسلامـيـة مـع النصـوص كلهـا بوجـه عـام وهى عـزلهـا عن سياقـهـا التاريخى وأسباب نزولهـا، كما تغض الجـماعـات الإسلاميـة فى نفس الوقت الطرف عن كثير من التفسيرات المستنيرة لتلك النصوص والأحاديث.

وعلى سبيل المثال نورد بعض آراء سيد قطب في مسألة المرأة باعتباره أحد المنظرين الأساسيين لجماعة الإخوان المسلمين، وأحد الأقطاب الذين اعتمدت عليهم التيارات السلفية المعاصرة في تناول مسألة المرأة وغيرها من المسائل الدينية والفقهية. ففي مقالة العدالة الاجتماعية في الإسلام يولي سيد قطب اهتماماً كبيراً لمسألة وضع المرأة في الأسرة والمجتمع، بالرغم من إشارته إلى أن الإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة، إلا أن تحليله يقوم على تقرير تفوق الرجل نظرا لما يتمتع به من خصائص بيولوجية وسيكولوجية، ومن هنا كان تفسيره في صالح الرجل وضد المرأة في مسائل الإرث والشهادة والقوامة حيث أن الرجل قد حررته الطبيعة من متاعب وهموم الأمومة، وهذا يساعد على توجيه قواه العقلية إلى القضايا الاجتماعية مما يسهم في تطوير الجانب العقلاني لديه، بينما تستهلك هموم الأمومة والأعمال المنزلية المرأة مما ينمي الجانب العاطفي لديها، لذا تحتاج المرأة إلى الرعاية والدعم على شكل وصاية من قبل الرجل، وفي مسألة الشهادة في المحاكم يقرر أن المرأة تحت تأثير العواطف يمكن أن تنسى أو تخفى شيئاً ما(٤٦).

ولا تلتفت الجماعات الإسلامية كذلك إلى أن هناك الكثير من الآيات والأحاديث تعلى من شأن المرأة وتمنحها جميع ما للرجل من حقوق، اتساقا مع تعاملهم الانتقائي للنصوص، كما ترفض في نفس الوقت مناقشة الدور الاجتماعي والسياسي الذي لعبته المرأة في ظل الحضارة الإسلامية، ويعلم الجميع على سبيل المثال الدور الذي لعبته السيدة عائشة بنت أبي بكر وزوجة الرسول في معارضة سياسة عثمان بن عفان (٢٣ ــ ٣٥هـ) والدور الذي لعبته في رفض خلافة عليّ بن أبي طالب (٣٥ ــ ٤٠هـ) وهو الدور الذي بلغ ذروته بتوليها قيادة جيش المعارضين لعلي في معركة الجمل (٣٥هـ)، نقول إن الجميع يعلم ذلك الدور ولكنهم يرفضون مناقشته ويسكتون عنه، بل إن بعضهم إيثاراً للراحة يرفض أن تكون كل تلك الأحداث برمتها أحداثاً حقيقية ويرونها من اختراع الحاقدين على الإسلام والذين يكيدون له.

كما تنطلق الجماعات الإسلامية في موقفها من المرأة من رؤيتها لما يسمى «بطبيعة المرأة» تلك الطبيعة التي تتميز بسمتين أساسيتين: الأولى، هي اختلافها الجذري مع طبيعة الرجل، فالرجل له العقل وللمرأة العاطفة، وللرجل الحركة والنشاط وللمرأة الهدوء والسكينة، وللرجل العمل الخاص والعام خارج المنزل، وللمرأة العمل داخل المنزل،

وللرجل القرار وللمرأة السمع والطاعة وهكذا، أما السمة الثانية، فهى أن طبيعة المرأة ثابتة تعلو على إختلاف الزمان والمكان وتستعصى على عوامل التغيير والتحول(٤٧).

وإنطلاقًا من رؤيتهم لتلك الطبيعة يحددون دور المرأة فى مجرد الإقرار فى البيت لرعاية الرجل وتربية الأبناء.

وتذخر أدبيات الحركة الإسلامية بنقد الكثير من الظواهر والسلبيات الإجتماعية التى تنطلق من رؤيتها لدور المرأة المحدد بين جدران المنزل وفى تربية الأبناء. فالبطالة التى تتزايد معدلاتها يوما بعد يوم سببها خروج المرأة للعمل ومنافستها للرجل فيما ليس من حقها من الأساس. وانحراف الشبان وإنتشار حالات الإدمان المختلفة سببها انشغال المرأة عن أبنائها بالعمل خارج المنزل. ووجود بعض مظاهر الإنحلال الخلقى يعود كذلك إلى خروج المرأة من البيت للتعليم بعيدا عن رقابة الأسرة ورقابة الزوج.

وفى مواجهة تلك الأوضاع التى فرضها التطور فرضا، تدعو الجماعات الإسلامية المرأة للعودة إلى دورها الطبيعى داخل المنزل فقط، أما وإن كان لابد من خروجها للعمل إزاء الظروف الاقتصادية

فلابد من أن يكون ذلك العمل متمشيا مع طبيعة المرأة وطبيعة دورها، ومن هنا فإن مـجـال العمل الجـائز هو التـمـريض والتطبـيب للإناث والتدريس للإناث أيضا.

وللحد من المثالب الاجتماعية التى ترتبت على خروج المرأة للتعليم والعمل تدعو الجماعات الإسلامية إلى الحجاب والنقاب والفصل بين الجنسين فى المواصلات ومعاهد التعليم والمصالح الحكومية، وتحرم الأختلاط بين الرجال والنساء وتحرم المصافحة بالأيدى عند السلام، وتشيع بعد ذلك حالة من التربص الجنسى الدائم من الرجل للمرأة فالرجل فى خطاب الحركة الإسلامية ذئب يتربص دالمرأة وينتظر أن تلوح له فرصة للإعتداء عليها.

وهكذا تختزل قضية المرأة فى جانبها الجنسى فقط، فليس للمرأة دور فى التنمية الإجتماعية والإقتصادية، وليس لها دور كذلك فى المشاركة السياسية أو البحث العلمى وغيرها من المجالات التى أثبتت المرأة جدارتها فيها، وعند المقارنة بين وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى والغرب يتم التأكيد بصفة مستمرة على أن المرأة فى الغرب تعانى من الإنحلال والدعارة والشذوذ، دون الإشارة إلى ما تتمتع به المرأة فى

تلك المجتمعات من مساواة حقيقية بالرجل فى فرص التعليم والعمل ومختلف جوانب الحياة الإجتماعية أو لما تحتله من مواقع قيادية فى جميع الميادين.

وبالتأكيد على البعد الجنسى فى قضية المرأة يتم التعتيم على مشكلاتها الحقيقية التى تعانى منها كالتخلف والفقر وتزييف الوعى والقهر الذى يمارس ضدها على مختلف المستويات سواء داخل الأسرة أو خارجها.

كما تقف الجماعة الإسلامية بقوة فى مواجهة جميع المحاولات التى تستهدف إصلاح الكثير من أوضاع المرأة القانونية الجائرة، وخاصة فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، فقد شهدت مصر فى العقدين الأخيرين بعض المحاولات لإصلاح قانون الأحوال الشخصية، كحق المرأة فى الاحتفاظ بمسكن الزوجية طوال فترة الحضانة، واشتراط إبلاغها فى حالة زواج زوجها من أخرى، أو حقها فى طلب الطلاق فى تلك الحالة، وغير ذلك من القوانين التى تحاول إصلاح أوضاع المرأة والأسرة، ولا شك أن تلك التعديلات تواجه بالمعارضة الشديدة من جانب الحركة الإسلامية.

كما تقف الحركة الإسلامية نفس الموقف المعادى لوثيقة الزواج الجديدة ذات الشروط التى يتفق عليها الطرفان والمطروحة للنقاش هذه الأيام، ولايقف أحد عند النتائج المترتبة على مقاومة تلك التعديلات فى قوانين الأحوال الشخصية، وإبقاء الوضع كما كان عليه منذ قرون والتى تؤدى تلقائيا إلى استمرار اعتماد المرأة اقتصاديا واجتماعيا وعقليا على الرجل مما يتيح له إحكام سيطرته عليها ويضمن حل جميع المواقف المعقدة فى علاقتهما لصالحه(٤٨).

ثامنًا: اللاتاريخية:

مما لا شك فيه أن الدين صالح لكل زمان ومكان، هذا إذا كنا نقصد الأخلاق والمبادئ والقيم والتوجهات العامة والمثل العليا.

ولكن المتابع لخطاب الحركة الإسلامية المعاصرة يلاحظ أنه لايفرق فى مجال الصلاحية لكل زمان ومكان بين المبادئ والقيم وبين الأحكام التفصيلية التى تتعلق بأحوال البشر ومعاملاتهم الجارية، وهو ما يجعل فكرة الصلاحية لكل مكان وزمان تبدو متعارضة مع التغير الذى لايستطيع أن ينكره أحد فى أحوال البشر مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الظواهر الإنسانية أمراً شديد الصعوبة من الوجهة العقلية، والواقع

أن جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع فى حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركز هذا الجدل على استحياء شديد حول الحدود التى يمكن فى إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان، وكان هناك مايشبه الإتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهـاد فى تفسـير النصوص أمر لا غنى عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الإجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حسابا لظروفه المتغيره، وكلما أتسع نطاق التغير كان من الطبيعى أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة فى عصرنا الحالى ويتسارع على نحو متزايد فى كل عقد زمنى بالقياس إلى العقد الذى يسبقه، فيبدو أن الأمر لابد أن ينتهى بنا فى حالات كثيرة إلى أن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة، حيث يتسع نطاق الاجتهادات البشرية فى كافة التفاصيل(٤٩).

غير أن خطاب الحركة الإسلامية لا يكتفى بالإصرار على صلاحيته كافة الأحكام التفصيلية وتفسيراتها مما يعنى إهدار البعد التاريخى والتطور، بل يسعى إلى تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم وتفسيراتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش، أو إعادة النظر والاجتهاد، بل

يتجاوز ذلك إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين فى ذاته(٥٠)، مما يؤدى إلى موقف شديد الإيغال فى اللاتاريخية حيث يتم التمسك المطلق بحرفية النصوص دون الالتفات للمقاصد العامة لها ودون الالتفات إلى أسباب النزول أو المصالح المرسلة.

ويؤكد ذلك الإهدار للبعد التاريخى موقف الجماعة الإسلامية من التاريخ المصرى السابق على الفتح الإسلامى، حيث تغدو مصر الفرعونية مجرد مرحلة وثنية كافرة من التاريخ، أويغدو الفراعنة عبيداً لبنى إسرائيل، أو تغدو الحضارة المصرية القديمة مجرد مصدر للرزق وبضاعة سياحية، أما أن المصريين القدماء أجدادنا وأفكارهم وحكمتهم من ميراثنا القومى يوحد بيننا، فهو أمر يستوجب الإنكار حتى لتصبح رواية «كفاح طيبة» لنجيب محفوظ من أعمال الكفر تستوجب الإستبعاد من التدريس فى المرحلة الاعدادية، كذلك تصبح مصر القبطية ملغاة وكأنها لم تكن، وننكر أن أجدادنا من الأقباط قد دفعوا الثمن غاليا للاحتفاظ بمصر واستقلالها فى مواجهة الاحتلال اليونانى والرومانى. ونحصل فى النهاية على ذاكرة مشوهة لأمة(٥١) يتجاوز تاريخها المكتوب خمسة آلاف عام.

وللحركة الإسلامية رؤية للتاريخ الإسلامى لا أثر فيها للتطور، ولالتأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية، فهى رؤية للتاريخ أهم مايميزها أنها رؤية لا تاريخية وعندما تثار قضية الفتنة الكبرى تلك الفتنة التى بدأت بالثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان وقتله سنة٣٥هجرية، ودارت فيها المعارك بين صحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنفسهم، ففى معركة الجمل كانت السيدة عائشة أم المومنين وطلحة بين عبد الله والزبير بن العوام فى جانب وفى الجانب الآخر كان على بن أبى طالب الخليفة الرابع وعمار بن ياسر وغيرهم من صحابة الرسول، كما دارت معركة صفين كذلك وفى مواجهة على بن أبى طالب وكان هناك معاوية بن أبى سفيان وهو صحابى وكاتب وحى وعمرو بن العاص، نقول إنه عندما تثار قضية ذلك الخلاف الذى نشب بين صحابة الرسول (صلى الله عليه وسلم) نجد أن خطاب الحركة الإسلامية يتراوح بين ثلاثة مواقف: الأول، السكوت عن تلك الأحداث وعدم الخوض فيها. والثانى، الزعم بأن تلك الأحداث لم يكن لها وجود أصلا وإنها من اختراع الرواه والحاقدين على الإسلام من المستشرقين، والثالث، القول بأن المؤامرة على الإسلام كانت وراء تلك الأحداث، ويزعم أصحاب هذا الرأى أن عبدالله بن سبأ الشهير بابن السوداء ــ وهى شخصية يشك الكثير من المؤرخين ومنهم طه حسين فى وجودها أصلا ـ هو المحرك لتلك الأحداث والفتنة.

وأهم ما يجمع بين المواقف الثلاثة هو الخشية من الإقرار بدور العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى توجيه التاريخ الإسلامى، وخاصة فى تلك المرحلة المبكرة من ذلك التاريخ، وهى المرحلة التى تعد فى نظرهم امتدادا لمرحلة الرسالة المحمدية وبالتالى ينسحب عليها ما ينسحب على مرحلة الرسالة من قدسية وإطلاقية وعدم الإذعان لعوامل التاريخ وقوانينه.

وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخى فى تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضى وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضى للتطبيق على الحاضر، ومن الطبيعى فى مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله، والاستعلاء عليه، ويؤكد ذلك سيد قطب بقوله: «ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى، ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة ــ صفة الجاهلية ــ غير قابل لأن نتصالح معه، إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا المجتمع أخيرا .. إن أولى الخطوات فى طريقنا هى أن نستعلى على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلا

أوكثيرا لنلتقى معه فى منتصف الطريق، كلا، إننا وإياه على مفرق طريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق،[٥٢]، من هذا النبع يأتى خطاب الجماعات الإسلامية ويتشكل سلوك أفرادها، وهكذا يعيش المسلم ـ بفعل هذا الخطاب ـ خارج التاريخ. وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أى نمط من أنماط الفكر أو أى تصور من التصورات الوضعية أيا كان، فنظرة الإسلام واضحة فى أن الحق لايتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج وإنه إما حكم الله أو حكم الجاهلية ... لم يأت الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس الممثلة فى تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن فى الشرق أو الغرب على السواء.

ربما جاء ليلقى هذا كله وينسخه نسخا ويقيم الحياة البشرية على أسسه وهكذا تتبدد واقعية الإسلام وتاريخيته، ناهيك بالعلاقة الجدلية التى يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحى[٥٣].

ويؤكد سيد قطب ذلك الانفصال اللاتاريخى بين الفكر والقيم الأخلاقية من ناحية وبين الواقع من ناحية ثانية حيث يرى: «أن الإسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم عن غير المسلم أو غير التقى من المسلمين فى علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أوالصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكن لا يتسامح فى أن يتلقى أمور عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه ولانظام حكمه ولا منهج سياسته ولاموجبات فنه وأدبه وتعبيره ... إلخ من مصادر غير إسلامية»(٥٤).

وإذا كان من حق هذا الخطاب القطبى عدم التسامح فى تلقى أصول العقيدة عن غير المسلمين فكيف يمكن التمييز بين التقدم العلمى والاجتماعى والسياسى والاقتصادى والتى لا يجد سيد قطب حرجا فى أن نأخذ عنها من الغرب وبين السياسة والتاريخ ونظم الحكم والاجتماع فى مجتمع المسلمين. إلا إذا كانت القيم التى يرتكز عليها المجتمع الإسلامى قيم ثابتة، فهى ليست من صنع التاريخ أو لا علاقة لها بالزمن فى طبيعتها ... أنها حقيقة جاءت إلى البشرية من مصدر ربانى ... من وراء الواقع البشرى، ومن وراء الوجود المادى أيضاً(٥٥).

ويؤكد «صالح سرية» على ماسبق أن نادى به سيد قطب من رفض للتطور التاريخي، والتعامل الإيجابى مع الواقع الحى فيصم بالكفر كل من طالب بإلغاء عقوبة الإعدام أو أتهم المتدينين بالتخلف والرجعية. ومن يعترضون على ملابس السيدات المسلمات المحتشمة ويحاربونها، ويحبذون الملابس غير المحتشمة للنساء، وكذلك من يعترضون على تربية اللحية وينادون بحلقها. ومن يعتز بأى مظهر من مظاهر الجاهلية مثل إحياء الفرعونية المصرية أو القومية العربية وغيرها[٥٦].

وهكذا لم يعد أمام الحركة الإسلامية سوى العزلة عن هذا المجتمع سواء كانت تلك العزلة شعورية، يعيش أصحابها فى المجتمع، وفى نفس الوقت يرتضون الانخراط فى مختلف مجالات نشاطه السياسى والإجتماعى ومظاهر حضارته المادية، وقد يوغلون فى ذلك فيرفضون الذهاب إلى مؤسسات التعليم أو الاستمرار فيها، كما يرفضون التجنيد والصلاة فى معظم المساجد التى تبنيها الدولة وتشرف عليها، ومقاطعة الوظائف العامة، سواء كان ذلك باعتزال المجتمع اعتزالا كاملا بالهجرة إلى الكهوف والجبال، حيث تعيش تلك الجماعات حياة بدائية تخاصم التطور والواقع والتاريخ.

تاسعًا : الديمقراطية والسلطة:

ترفض الحركة الإسلامية كل أشكال النظم السياسية المعاصرة وإن كانت تكن عداءً شديداً للنظم الديمقراطية بصفة خاصة، وتعتقد أن الديمقراطية أحد أهم مصادر جاهلية القرن العشرين، تلك الجاهلية التى تقوم على أساس الإعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية .. وهى الحاكمية «إنها الإحتكام إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا، لا فى الصورة البدائية الساذجة التى عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن فى صورة ادعاء وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة»(٥٧).

وترى الحركة الإسلامية أن الديمقراطية تحمل فى طياتها مخالفات جوهرية للمنهج الإسلامى بما يجعلها فى تناقص صارخ معه، وتستند فى هذا الموقف إلى عدة أسس منها(٥٨):

ـ أن الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة، والسيادة لاتكون لأحد من دون الله.

ـ أنها تجعل الشعب مصدر السلطات فتخالف بذلك الإسلام لأنها تمنح الشعب حقا مطلقا دون التزام بالشروط التى وضعتها الشريعة.

ـ أن الحريات التى تقرها الديمقراطية وتمنحها للمواطنين دون قيد أو شرط تنافى مفهوم الحريات فى الإسلام، والتى تتحدد بعدم مخالفة الدين وتجاوز الحدود سواء فى الأقوال أوالأفعال. وبالتالى فلا يحل فى الإسلام إطلاقا حرية الدعوة لأية فكرة تخالف شرع الله ودينه.

ـ إن الديمقراطية ترسى قاعدة تعدد الأحزاب وتلك القاعدة تختلف أيضا مع الإسلام اختلاف جذريا، حيث أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلاعن تعدد الأيديولوجيات فى المجتمع، بينما الحكم فى الدولة المسلمة لا يتنازعه أيديولوجيات مختلفة، فليس فى المجتمع المسلم إلا حزبان حزب الله وحزب الشيطان وقيامه ممنوع.

ـ تجعل الديمقراطية المواطنة أساس المساواة بين المواطنين وليس الدين وهو ما يخالف تعاليم الإسلام، حيث تساوى بين المسلم والكافر.

ـ كما أن الديمقراطية ترتضى السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة بتكوين حزبٍ كحزب المسلمين، والتزام العقد

الديمقراطى يتضمن التسليم وعدم التصدى أو حتى الاعتراض لو وصلت أى من هذه الفرق إلى الحكم، كما يتضمن هذا العقد الديمقراطى إيقافا للوسائل الشرعية الأخرى عن الاستعمال فى التصدى للحاكم المستبد للشرائع أو فى التصدى للمنكرات مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى فرائض عينيه يطالب بها المسلمون ويمنعها الالتزام بالأسلوب الديمقراطى(٥٩).

ومن هنا ترفض الحركة الإسلامية العمل وفقا للشريعة السياسية القائمة التى حددها الحكام، ومن خلال حزب إسلامى يمارس الدعوة فى حدود القوانين السائدة فى المجتمع ... وجماعة الجهاد ترفض ذلك لأن النظام لن يسمح بالأدلة الفعالة التى تدمر هذا النظام. وبما أن هذا هو الهدف فلاسبيل إليه بواسطة الأدوات المشروعة، حزبا كان أو برلمانا .. فالذين يقولون إن علينا أن نقيم حزبا إسلاميا فى قائمة الأحزاب الموجودة لن يؤدى سعيهم هذا إلا إلى زيادة الجمعيات الخيرية ولن يستطيع حزبهم بلوغ الهدف الذى قام من أجله، وهو تحطيم دولة الكفر، بل على العكس سيكون ذلك إسهاما فى بناء دولة الكفر إنهم يشاركونهم فى الآراء ويشتركون فى عضوية المجالس التشريعية التى تشرع من دون الله(٦٠).

ومثل «محمد عبد السلام فرج» زعيم جماعة الجهاد يرى «شكرى مصطفى» أمير جماعة التكفير والهجرة أن العمل السياسى هو جهد الكفار لمحاربة الله تعالى من الناحية التشريعية أو التنفيذية .. سواء فى جاهليتهم الداخلية أو علاقاتهم الخارجية وإن الإلتحاق بهذه الهيئات التشريعية الحاكمة بغير ماأنزل الله تعالى والتعاون معها فى ذلك لايمكن أن يوصف بأقل من موالاة الكفر بحال من الأحوال شرقية كانت هذه النظم أوغربية .. استعمارية كانت أو وطنية .. إذ ليس فى أصل الكفر عربى وأعجمى(٦١).

وكذلك يرى صالح سرية زعيم جماعة الفنية العسكرية: «أن نظم الحكم القائم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، بل والمجتمعات فى هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية فمن رضى عن نظم الحكم القائمة وتبعها فهو كافر، أما المؤمن فهو من آمن بأن الإسلام هو الحق وأن هذه الحكومات كافرة، ويعمل على تغييرها لتكون إسلامية سراً وعلناً»(٦٢).

ويؤكد على كفر الدولة والنظام محمد عبد السلام فرج بقوله: «فالدولة تحكم بأحكام الكفر، بالرغم أن أغلب أهلها مسلمون، والأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر، بل هى قوانين وضعها كفار

ويسير عليها المسلمين وكفر الدولة والحكام هذا ليس أصليا موروثا .. فهذه الدولة كانت من قبل جزءا من دولة الإسلام ولكنها أرتدت عنه، عندما حكمت بغير شريعته، وهذه الردة تجعل هذه الدولة وحكامها فى مرتبة كفرية أشد من مرتبة الكفار الأصليين، فلقد استقرت السنة على أن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي. وقد حدثت ردة الدولة عن الإسلام بعد ذهاب الخلافة نهائيًا فى سنة ١٩٢٤، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار. وحكام المسلمين اليوم قد تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء،[٦٣].

وإذا كان المسلمون قد أجمعوا على أن الجهاد يصبح فرض عين على كل مسلم ومسلمة إذا احتل العدو بعضا من أرض الإسلام، حتى ليجب الخروج عليه دون استئذان،[٦٤] فإن العدو بالنسبة للأقطار الإسلامية يقيم فى ديارهم، بل أصبح هذا العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدو هو هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين، فمثله كما قال الفقهاء-كمثل الصلاة والصوم....وكما قال الله فى أمرالصوم كتب عليكم القتال[٦٥] فالغرض واضح بالنص القرآنى إنه القتال أى المواجهة والدم، وهؤلاء الحكام الذين ارتدو عن الإسلام

بالبدع وبتغير الشرع، وبتعطيل أحكامه كلها أو بعضها لم يعد لهم على المسلمين حق السمع ولا واجب الطاعة....ولما كان خلع حكام يملكون القوة ويؤسسون عليها حكومتهم، ويفرضون بها على الرعية استبدادهم، لا يمكن أن يأتى بغير العنف الثورى، فلاسبيل سواه لخلع هولاء الحكام وإقامة دولة الإسلام. فالذى لا شك فيه أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف(٦٦).

تلك أهم انتقادات الحركة الإسلامية للنظام السياسى المصرى وللسلطة فى مصر، فما هو تصورهم للسلطة التى يرون ضرورة اتباعها، والدولة التى يريدون الحياة فيها؟

إن الدولة الإسلامية الواجبة الإقامة، حتى تنفذ أحكام الله الواجبة الإقامة، هى النواة التى لابد منها لإقامة فرض الخلافة الإسلامية التى تجمع شمل المسلمين من جديد، فلقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهى الدولة الإسلامية. ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميته جاهلية(٦٧). فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجد لكى لا يقع تحت طائلة الحديث، والمقصود بالبيعة «بيعة الخلافة»(٦٨).

ولقد تعددت الوثائق الصادرة عن الحركة الإسلامية والتى تؤكد على أهمية إقامة الخلافة، فقد صدر فى لندن سنة ١٩٨٤ كتيب يحمل عنوان «نموذج للدستور الإسلامى»، حيث تقول المادة الأولى من ذلك الدستور: «إن الحكم كله لله عن طريق الخلافة الإسلامية».

تلك الخلافة التى تنفى عن الأمة أن تكون مصدر السلطات وبما أن الحاكم الفعلى الذى سيمارس السلطة على الأرض من البشر، فإن التباسا حتميا لابد أن يقع عن المسافة التى تصل وتفصل بين السلطة ومصدرها. ومن ثم فذلك النص الدستورى يمنح الحق الإلهى فى السلطة لفرد أو جماعة من البشر لن تحتاج إلى رأى الشعب أو الأمة فى تسيير أمور الدولة بما فيها تطبيق الشريعة[٦٩].

إن تلك الفكرة: فكرة حاكمية الله تقصد فى الحقيقة إلى أن يكون نظام الحكم معصوما من المساءلة عن أى خطأ معزولا عن الشعب وإرادته فهو ينتهى إلى أن السلطان السياسى والتشريعى والقضائى ليس حقا من حقوق الأمة، وليس مباشرة لسلطات الشعب، وهو اتجاه يعود إلى فكرة الحق الإلهى المقدس فى الحكم. تلك الفكرة التى نبتت وازدهرت فى غير المجتمع الإسلامى[٧٠].

ولقد أثبتت الأحداث أن أفراد الجماعات الإسلامية يدينون بالولاء والطاعة المطلقة لأمير الجماعة والذى قد لا يكون على علم بأحكام الشريعة ومقاصدها أو على دراية بأساليب العملين الاجتماعى والسياسي. إن هذه الطاعة المطلقة التى تستند إلى التبعية فى الفكرة هى الأسباب التى يندفع فها جموع الشباب إلى مصارعهم وإلى هلاك الحرث والنسل من حولهم دون توقف أو تراجع، وهى الأداة الرئيسية التى تصبح عن طريقها تلك الجماعات دولا داخل الدولة[٧١].

عاشرًا:الوطن والانتماء الوطنى :

ترفض الحركة الإسلامية فكرة الوطن والإنتماء الوطنى من الأساس وتراه أحد معالم الجاهلية الحديثة.

ويرى سيد قطب: «أن المجتمع الإسلامى وحده هو المجتمع الذى تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الأساسية، والذى تعتبر فيه العقيدة هى الجنسية التى تجمع بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والعربى والرومى والفارسى والحبشى وسائر أجناس الأرض فى أمة واحدة ربها الله وعبوديتها له وحده، والأكرم فيها هو الأتقى، والكل فيها أنداداً

يلتقون على أمر شرعه الله لهم ولم يشرعه أحد من العباد(٧٢) ثم يؤكد ذلك بقوله: «بهذا الجزم القاطع جاء الإسلام، جاء ليرفع الإنسان ويخلصه من وشائج الأرض والطين ومن وشائج اللحم والدم - وهى من وشائج الأرض والطين - فلا وطن للمسلم إلا الذى تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بين سكانه على أساس الإرتباط فى الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التى تجعله عضوا فى الأمة المسلمة فى دار الإسلام، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التى تنبثق من العقيدة فى الله، فتصل الوشيجة بينه وبين أهله فى الله(٧٣).

وفى هذا النوع من التفكير أهيل التراب على القومية العربية، نعم لقد نضجت فكرة القومية العربية فى أتون الصراع ضد الاستعمار التركى العثمانى الذى استخدم الدين ستارا لفرض هيمنة على معظم العالم الإسلامى لقرون طويلة. ونعم لعب المفكرون القوميون من مسيحيى الشام - اليازجى، والبستانى مثلا - دوراً كبيراً فى اليقظة القومية. ولكن الذى لاشك فيه أن حركة القومية العربية كانت استجابة لتجمع كثير من عوامل اليقظة القومية، كرد فعل على الاستبداد التركى شديد الوطأة والتخلف فى نفس الوقت.

وعلى الرغم من ذلك فإن الحركة الإسلامية لا ترى فى القومية العربية سوى أنها مؤامرة دبرها المسيحيون الشرقيون بالتعاون مع الصليبين الغربيين لإسقاط دولة الخلافة الإسلامية العثمانية.

كما ترفض الحركة الإسلامية أن تكون اللغة المشتركة أو الإشتراك فى الموقع الجغرافى،أو التاريخ المشترك أو المصالح المشتركة والإقتصاد المشترك، والتحديات المشتركة أو التكوين النفسى، عوامل لتكوين الوطن وعوامل لتأكيد المواطنة والإنتماء الوطنى فكل هذه العوامل لا اعتبار لها إنما العبرة والأساس فى الإنتماء هى العقيدة والعقيدة فقط.

ومن المنطقى والحال كذلك ألا يتساوى المسيحيون مع المسلمين فى مختلف الحقوق والواجبات. ففى نموذج الدستور الإسلامى ـ الذى سبقت الإشارة إليه ـ تنص المادية الثانية أن البلد الذى سيطبق فيه هذا الدستور جزء من العالم الإسلامى، والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية، ثم أوضحت المادة الرابعة عشرة أن المواطنة ينظمها القانون، وأن مواطنة الدولة حق لكل مسلم فقط(٧٤).

والمغزى الذى لا يقبل التأويل هنا هو أن المواطن الباكستانى تحق له المواطنة فى مصر أو لبنان أو سوريا أو العراق أو السودان، دون أن

يتساوى معه فى هذا الحق المواطن المسيحى فى هذه الأقطار، فالمواطنة إذن حق عقيدى والعقيدة هى الجنسية، وبالرغم من أن الدستور المذكور ينص على أنه: «لاإكراه فى الدين» فإنه لا يعطى لغير المسلمين أية حقوق فى الدولة سوى حق ممارسة الشعائر الدينية كأى جالية أجنبية، والمسكوت عنه فى هذه النصوص أن الإكراه مضمر منذ سلب من المواطن غير المسلم حق المواطنة فى أرض أبائه وأجداده، أى منذ أصبح مواطنا من الدرجة الثانية أو الثالثة[٧٥].

وتطبيقًا لهذه الأفكار تدعوا أحد الكتيبات الصادرة عن إحدى الجماعات الإسلامية إلى تكوين دولة الخلافة فى مصر، والتى تشترط أن يكون الخليفة مسلماً قرشيًا، ولا يشترط أن يكون مصريا، كما تدعو لإقامة مجلس شورى لولاية مصر الإسلامية على أن يكون كل أعضائه من المسلمين على أن يكون من بين أعضاء هذا المجلس: «حسن الترابى، وراشد الغنوشى، وعباس مدنى، وقلب الدين حكمتيار، وغيرهم»[٧٦].

وقد ظهر هذا الموقف الرافض للرابطة الوطنية والانتماء الوطنى فى كثير من ممارسات وأقوال أفراد الحركة الإسلامية وفقهائها.

فقد شاع قول أحد شيوخ التيار الإسلامى أثناء معركة انتخابية: «إنه يرى المسلم الهندى أقرب إليه من القبطى المصرى».

كما شاع تحريض أحد دعاة التيار الإسلامى على العداء للمسيحيين ورفضه مشاركتهم أعيادهم الدينية أو إلقاء السلام عليهم(٧٧).

وكما حاربت أم القرى (مدينة مكة) دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم وآذته وعذبت صحابته وأخرجتهم منها يتساءل «شكرى مصطفى» زعيم جماعة المسلمين (التفكير والهجرة): «أين هى أم القرى، من أين يصدر الكفر إلى العالم العربى .. أين القرية التى حاربت كل من نادى بالجهاد فى سبيل الله ..؟ ويجيب: هى ببداهة الآن مصر»(٧٨).

ولكل ماسبق فلم يكن من العجيب ولا من غير المنطقى ولا من المستغرب أن يعلن الشيخ محمد متولى الشعراوى فى برنامج تليفزيونى شهير إنه سجد لله شكرا عندما منيت مصر بهزيمة ساحقة سنة ١٩٦٧ على يد إسرائيل وأمريكا .. هكذا بصراحة ودون أن يختلج له جفن.

مراجع وهوامش

١ ـ محمد بن عبد الوهاب: ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م صاحب حركة تجديد دينى على أساس سلفى حنبلى، بدأ دعوته فى نجد وثار عليه الناس، ففر إلى الدرعية وتحالف مع أميرها محمد بن سعود سنة ١٧٤٤م، وعلى أساس من دعوته تلك قامت الدولة السعودية الأولى ثم الثانية ثم الثالثة والتى ما تزال قائمة للآن.

٢ ـ ابن تيمية: ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م لقب شيخ الإسلام، عاش فى ظل تدهور العالم الإسلامى بعد سقوط بغداد على يد المغول ١٢٥٨م، صاحب عدد كبير من الفتاوى المتطرفة، مما جعله مرجعا أساسيا لكثير من فقهاء الحركة الإسلامية.

٣ ـ انظر فى ذلك شهادة الشيخ محمد الغزالى، والدكتور محمود مزروعة من أساتذة الأزهر أمام محكمة أمن الدولة العليا فى ٢٢ يونيو سنة ١٩٩٣، والتى أعلنا فيها أن من يجهر بالمطالبة بعدم تطبيق شرع الله يكون كافراً ومرتداً عن الإسلام وينبغى أن يقتل نقلا عن صحيفة الحياة ١٩٩٣/٦/٢٣ وصحيفة الأخبار، نفس التاريخ.

٤ ـ محمد سلام مدكور، الفقه الإسلامى (القاهرة دار النهضة العربية ـ د.ت) ص ٩.

٥ ـ ابن خلدون، المقدمة (القاهرة: دار الشعب، د.ت) ص ٤١٠.

٦ ـ الشوكانى، القول المفيد فى الاجتهاد والتقليد (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د.ت) ص ١١٥.

٧ ـ انظر فى معنى كلمة فقه: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الخامس (القاهرة: دار المعارف، د.ت) ص ٣٤٥٠.

٨ ـ انظر فى معنى كلمة فتوى: المرجع السابق، ص٣٣٤٨.

٩ ـ سورة طه، الآية ٢٧ و٢٨.

١٠ـ سورة يوسف من الآية ٤١.

١١ـ سورة يوسف من الآية ٤٦.

١٢ـ سورة الاعراف من الآية ١٧٩.

١٣ـ سورة النمل من الآية ٣٢.

١٤ـ سورة النساء من الآية ١٧٦.

١٥ـ سورة النساء من الاية ١٢٧.

١٦ـ رواه النسائى وأبو داود الترمذى، وفى صحيح مسلم برواية أخرى.

١٧ـ أبو حامد الغزالى الطوسى النيسابورى: ١٠٥٨ ـ ١١١١م فقيه صوفى، ألف عددا من الكتب

منها: إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية ولعب ومازال يلعب دورا كبيرا فى توجيه الفكر الدينى.

١٨ـ في حديث تليفزيوني مشهور للشيخ محمد متولي الشعراوي، أعلن فيه رفض الغسيل الكلوي ورفض علميات تغيير ونقل الأعضاء بحجة أن الجسم الإنساني ليس مملوكا لصاحبه ولكنه مملوك لله.

١٩ – في حديث لمصطفي محمود من برنامجه الشهير العلم والإيمان.

٢٠ – أنظر : محمد أبو زهرة، المعجزة الكبري، القرآن : نزوله، كتابته، جمعه إعجازه، جدله، علومه، تفسيره، حكم الغناء به (القاهرة : دار الفكر العربي، سنة ١٩٧٠).

٢١ – مصطفي خفاجي، صفوة الكلام في أصول الأحكام، (الطبعة الثالثة، القاهرة، مطبعة دار نشر الثقافة، سنة ١٩٤٧).

٢٢ – رواه مسلم.

٢٣ – كمال حامد مغيث، الفكر التربوي في مصر في العصر العثماني، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر، سنة ١٩٩٣، ص ١٦٧.

٢٤ – المرجع السابق، ص ١٧٢.

٢٥ – روز اليوسف، العدد ٣٤٩٦ بتاريخ يونية سنة ١٩٩٥.

٢٦ – سبقت الإشارة إليه.

٢٧ – فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، سنة١٩٨٩) ص١٢٣.

٢٨ – المرجع السابق، ص ١٢٥.

٢٩ – الإمام حسن البنا، ولد بقرية المحمودية بمحافظة البحيرة، لأسرة متوسطة سنة ١٩٠٦ وحفظ القرآن صغيرا، وانضم لإحدي الطرق الصوفية، وواصل تعليمه حتي تخرج من مدرسة دار العلوم سنة ١٩٢٧ وعمل بالتدريس، وأنشأ جماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨، واغتيل سنة ١٩٤٩.

٣٠ – إبراهيم البيومي غانم، الغرب في رؤية الحركة الإسلامية المصرية، بحث مقدم إلي ندوة دراسة المجتمع المصري وهموم الباحثين الشبان الجامعة الأمريكية بالقاهر ٢٠-٢٢ مايو ١٩٩٣، نشرت بعد ذلك في كتاب : هموم مصر وأزمة العقول الشابة، إصدار مركز الجيل للدراسات الشبابية والاجتماعية، ص ٣٤٧.

٣١ – المرجع السابق، ص ٣٤٧.

٣٢ – المرجع السابق، ص ٣٤٦.

٣٣ – المرجع السابق، ص ٣٤٩.

٣٤ – هالة مصطفي، الإسلام السياسي في مصر، من حركة الإصلاح إلي جماعات العنف، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، سنة ١٩٩٢، ص ١٧٩.

٣٥ – إبراهيم البيومي غانم، الغرب في رؤية الحركة الإسلامية المصرية، مرجع سابق، ص ٣٥٤.

٣٦ – نبيل عبد الفتاح، الصراع بين الموضوعية والتحيز – تعقيب علي البحث السابق، ص ٣٨٣.

٣٧ – المرجع السابق، ص ٣٨٤.

٣٨ – السلطان بايزيد الأول ابن مراد الأول سلطان الدولة العثمانية، تولي الحكم سنة ١٣٧٩، توفي في سنة ١٤٠٣.

٣٩ – سورة الذاريات، آية ٥٦.

٤٠ – هالة مصطفي، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة. بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك، العنوان الداخلي للكتاب : النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر، القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، سنة ١٩٩٥، ص ٣٨٥.

٤١ – المرجع السابق، ص ٣٨٦.

٤٢ – المرجع السابق، ص ٣٨٨.

٤٣ – لطيفة سالم، المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي ١٩١٩-١٩٤٥ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤) ص ٢٤ .

٤٥ – ليلي عبد الوهاب، تأثير التيارات الدينية علي الوعي الاجتماعي للمرأة، بحث مقدم إلي ندوة الدين في المجتمع العربي، القاهرة في ٧ أبريل ١٩٨٩ ، ص ٧ .

٤٦ – المرجع السابق، ص ١٣ ، ١٤ .

٤٧ –فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص ١٤٦ .

٤٨ – المرجع السابق، ص ١٤٣ .

٤٩ – المرجع السابق، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

٥٠ – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني (القاهرة : دراسة سينا للنشر، سنة ١٩٩٢) ص٣٧ .

٥١ – غالي شكري، ثقافة النظام العشوائي تكفير العقل وعقل التكفير (القاهرة : كتاب الأهالي ٥٠ ، سنة١٩٩٤) ، ص ١٤٧ .

٥٢ – المجتمع الجاهلي : اصطلاح صكه سيد قطب، للدلالة علي المجتمعات التي لا تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقا حرفيا كاملا. ووضع أسسه في كتابه : معالم في الطريق. ثم قام أخوه محمد قطب بعد ذلك بتوضيحه وتفصيله في كتاب جاهلية القرن العشرين.

٥٣ – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص ٥٣ وما بعدها.

---

٥٤ – سيد قطب، معالم في الطريق (الطبعة ١٥ ، القاهرة : دار الشروق، سنة١٩٩٢) ص ١٣١ .

٥٥ – المرجع السابق، ص ١٣٢ .

٥٦ – عادل حمودة، الهجرة إلي العنف. التطرف الديني من هزيمة يونيو إلي اغتيال أكتوبر (القاهرة : دار سينا للنشر سنة ١٩٨٧) ص٤٧ .

٥٧ – سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١٠ .

٥٨ – هالة مصطفي، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة، مرجع سابق، ص ٣٨٠ .

٥٩ – هالة مصطفي، الإسلام السياسي في مصر، مرجع سابق، ص١٧٢ .

٦٠ – محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة. عن محمد عمارة، الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم (القاهرة : دار ثابت، سنة ١٩٨٢) ص ١٩ .

٦١ – انظر : عادل حمودة، الهجرة إلي العنف، مرجع سابق، ص٢٢٩ .

٦٢ – المرجع السابق، ص ٤٦ وما بعدها.

٦٣ – محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص١٠,١١ .

٦٤ – سورة البقرة من الآية ١٨٣ .

٦٥ – سورة البقرة من الآية ٢١٦ .

٦٦ – محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة ، مرجع سابق، ص١٥ ,١٦ .

٦٧ – رواه مسلم.

٦٨ – محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مرجع سابق، ص ١٣ .

٦٩ – غالي شكري ،ثقافة النظام العشوائي، مرجع سابق، ص ١٣٧ .

٧٠ – محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام (الطبعة الثالثة) القاهرة، دار سينا للنشر، سنة ١٩٩٣ ، ص١٥٨ .

٧١ – محمد أحمد بيومي، التطرف والعنف في المجتمع المصري، بحث في مجلة قضايا فكرية: الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر أكتوبر سنة ١٩٩٣ ، ص ٤٢٦–٤٤٤ .

٧٢ – سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١٢٠ .

٧٣ – المرجع السابق، ص ١٥١ .

٧٤ – غالي شكري، ثقافة النظام العشوائي، مرجع سابق، ص ١٣٨ .

٧٥ – المرجع السابق، ص ١٣٩ .

٧٦ – روز اليوسف، العدد ٣٤٩٤ بتاريخ ٢١ مايو ١٩٩٥ .

٧٧ – إبراهيم عيسي ، عمائم وخناجر. عن كارثة التطرف في مصر(القاهرة – دار سفنكس، سنة ١٩٩٣) ص ٢٧ .

٧٨ – عادل حمودة، الهجرة إلي العنف، مرجع سابق، ص ٢٢٨ .

مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان

أهداف وأنشطة المركز:

- تنظيم دورات التعليم الشعبى لحقوق الإنسان.
- القيام بالأبحاث والدراسات القانونية عن القوانين المصرية التى تتعارض مع الدستور المصرى والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان.
- توثيق وجمع المعلومات والأبحاث والدراسات سواء التى أعدها المركز أو المتوافرة بالتعاون مع مراكز أخرى سواء كانت أكاديمية أو من منظمات لحقوق الإنسان محلية أو عربية أو دولية.
- توثيق المعلومات والتقارير والأبحاث والمواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة أو إحدى منظماتها أو لجانها المختلفة فيما يتعلق بحقوق الإنسان.
- تكوين مكتبة متخصصة فى حقوق الإنسان تحوى المراجع والدوريات والنشرات المصرية والعربية والدولية المتعلقة بحقوق الإنسان.
- تنظيم ندوات بين المعنيين والمهتمين بحقوق الإنسان من أجل مزيد من البحث والتثقيف بحقوق الإنسان.

يتعاون المركز فى سبيل ذلك مع كافة الأفراد والمنظمات غير الحكومية المحلية والعربية والدولية، وكذلك أجهزة الأمم المتحدة خاصة مركز حقوق الإنسان. ويتلقى فى سبيل ذلك المشورة والدعم والتدريب وكافة المساعدات التقنية لتحقيق أهداف المركز.

إصدارات المركز

	العنوان	المؤلف	السنة
١	دفاعاً عن حق تكوين الجمعيات	أمير سالم	١٩٩١
٢	حقوق الإنسان وتأخر مصر	مجموعة من الكتاب	١٩٩٣
٣	دستورية حقوق الإنسان	د. وجدى ثابت غبريال	١٩٩٣
٤	خرافة التنمية أو السوق العالمى لتجارة الجوع	أمير سالم ـ د. علاء غنام	١٩٩٤
٥	البنك الدولى «الحكومات وحقوق الإنسان»	اللجنة الدولية للمحامين الأمريكيين ـ مترجم	١٩٩٤
٦	حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب	أمير سالم	١٩٩٤
٧	المواطنة المنقوصة ، تهميش المرأة فى مصر،	د. مارلين تادرس ـ عبد العزيز الشبينى ـ أميرة عبد الحكيم	١٩٩٥
٨	حرية الإبداع وحقوق المبدعين	مجموعة المنتدى الفكرى الأول	١٩٩٥
٩	محكمة سيناء الدولية	أمير سالم ـ محمد عبد العال	١٩٩٥
١٠	الريشة ضمير الوطن	مجموعة من رسامى الكاريكاتير	١٩٩٥
١١	مولد يادنيا «كاريكاتير عن الانتخابات»	رؤوف	١٩٩٥
١٢	عالم بلا أغلال	جلال الجميعى	١٩٩٦
١٣	المرأة الأفريقية بين الحكم والدين	د. محجوب التيجانى	١٩٩٦
١٤	الفعل الثقافى فى سبيل الحرية	تأليف : باولو فريرى ترجمة : إبراهيم الكرداوى	١٩٩٦
١٥	التاريخ الفكرى والسياسى للإعلان العالمى لحقوق الإنسان	تأليف : ألبير باييه ترجمة : د. محمد مندور	١٩٩٦
١٦	الدين والدولة فى السودان	د. محجوب التيجانى	١٩٩٦
١٧	نبلاء وأوباش	سليمان فياض	١٩٩٦
١٨	تقرير عن ورشة العمل الإفريقية لتعليم حقوق الإنسان	تقرير	١٩٩٦
١٩	إرهاب الفكر وحرية الإبداع	مجموعة المنتدي الفكري الثاني	١٩٩٦
٢٠	إرهاب الصحافة أم صحافة الإرهاب	أسامة خليل	١٩٩٦
٢١	تقرير – واقع الطفل المصرى فى نهاية القرن العشرين	د . عماد صيام	١٩٩٦
٢٢	البيئة فى مصر إختيار مصير	مجموعة	١٩٩٧
٢٣	الشرع الإسلامى وحقوق الإنسان	د . محجوب التيجانى	١٩٩٧
٢٤	تعليم الحق وحق التعليم	مجموعة	١٩٩٧

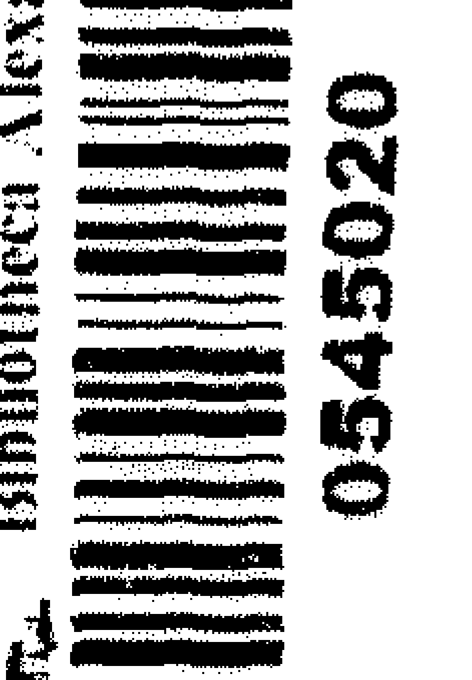
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٩٧ / ٢٧٦٠

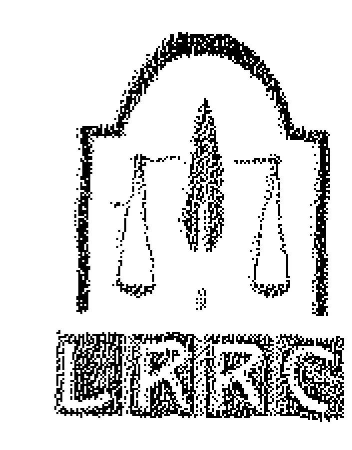
الترقيم الدولى
I. S. B. N.
977 - 5421 - 21 - 7

لعبت الحركة السياسية الإسلامية ولاتزال أخطر الأدوار في تاريخنا السياسي والثقافي الحديث، وعلى الرغم مما تسفر عنه الأحداث يوما بعد يوم ويؤكد تلك الصلة الوطيدة بين الحركة الإسلامية في مصر والحركة الإسلامية خارجها، ويؤكد الدعم الهائل الذي تلقاه تلك الحركة من كثير من الدول والقوى الإسلامية والغربية معا. فإننا نظن أن تلك القوى ما كان يمكن أن تنجح فيما نجحت فيه، ما لم تكن قد إستفادت من كثير من الظروف الداخلية من ناحية. واعتمدت على تراث عريض للحركة الإسلامية في مصر من ناحية ثانية. ذلك التراث الذي يزخر بالعديد من النجاحات والعديد من الإنتكاسات في نفس الوقت. ولكنها على أي حال مثلت زادا تزودت منه الحركة الإسلامية وحاولت تخطي عثراته.

وتتناول الدراسة الأولى في هذا الكتاب تطور حركة الإسلام السياسي في مصر عبر تاريخها الحديث، إبتداء من الحملة الفرنسية سنة ١٧٩٨، حتى هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧.

وتتناول الدراسة الثانية رؤية نقدية لفة الحركة الإسلامية المعاصرة.





مركز الدراسات والمعلومات
القانونية لحقوق الانسان